Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/revuebiblique0034vari

REVUE BIBLIQUE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE TOME XXXIV

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

LIBRARY OF
United Theological Semi
R466
B582

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 90
—
1925

NOTES SUR LES PSAUMES

PSAUME LXXXIX

I

Au point de vue de la mesure, le psaume se partage en trois sections nettement différentes. Dans les vv. 2-19, les vers sont le plus souvent de quatre accents; ceux des vv. 20-46 au contraire n'en comptent jamais que trois, tandis que la mesure à quatre accents reparaît aux vv. 47-52. Les trois sections diffèrent également par leur contenu. La seconde est très homogène et, bien qu'elle ne soit pas d'un style très serré, forme un tout dont rien n'est à retrancher. La seule question qu'on puisse poser à son sujet est de savoir si elle se présente comme un ensemble complet et achevé ou au contraire comme un fragment d'un poème plus étendu. Le v. 20, où le poète s'adresse à Yahveh sans le nommer, pourrait bien n'être pas un début, et d'autre part plus d'un lecteur trouverait surprenant, bien que le fait ne soit pas inouï (cf. Ps. LXXXVIII), que l'auteur ne finît point sur une parole de confiance ou au moins par un cri de supplication. Si une pareille finale a existé, ce qui est fort possible, et si elle se retrouve au fond des vv. 47-52, ce qui paraît peu probable, elle aura du moins été à ce point transformée, et sa mesure modifiée, que nous devons considérer ces versets comme formant une conclusion nouvelle. Il est plus clair encore que les vers qui auraient, à l'origine, servi d'introduction au v. 20, ne se retrouvent pas dans la première section. Si l'on détache de celle-ci quelques versets dont les uns (vv. 4-5), et pour la mesure et pour la pensée, s'apparentent à la section suivante et dont les autres (vv. 16 ss.), de mesure différente à partir du v. 17, ont une allure de conclusion liturgique, on se trouve en présence d'un hymne de louange, parfaitement homogène lui aussi, qui a sûrement formé un poème indépendant de la section qui suit. Le psaume actuel est donc une œuvre composite. Il ne convient pas cependant de séparer les éléments d'origine diverse

qui ont contribué à le former, car leur jonction a été intentionnelle et leur contenu la justifiait dans une certaine mesure. On peut en effet considérer le premier poème comme un énoncé de principes : Yahveh est tout-puissant, mais aussi bon et fidèle; le second expose des faits, les promesses de Yahveh à David et l'état actuel de son peuple ; la troisième section présente la conclusion.

Sauf une exception on a groupé les vers, tout le long du psaume, en strophes de deux distiques. Il semblerait indiqué, dans le premier poème, de joindre trois distiques ensemble, soit pour ne pas séparer des versets étroitement unis (vv. 7 et 8), soit surtout pour mettre en meilleure lumière la pensée dominante du poème (vv. 6, 9, 15, qui expriment la même idée et qui seraient des fins de strophes). Mais on ne doit sans doute ni joindre le v. 6 au v. 3, ni séparer le v. 13 du v. 12, ce qui impose des strophes de quatre vers. En outre, le premier poème se divise assez nettement en deux parties et le second en trois, dont la dernière à l'origine pouvait être égale aux deux autres.

I. Je veux célébrer à jamais, Yahveh, ta bonté et ta fidélité : elles sont indéfectibles (vv. 2-3). (*J'ai juré à David de maintenir toujours sa postérité sur le trône, vv. 4-5*). L'assemblée des saints loue ta puissance, mais aussi ta fidélité, car tu n'as pas ton pareil dans les cieux (vv. 6-7). Tous y redoutent ta puissance, mais la bonté et la fidélité sont aussi bien tes attributs (vv. 8-9). — C'est toi qui domptes les révoltes de la mer, qui as broyé Rahab et dispersé tes ennemis (vv. 10-11). C'est à toi qu'appartient la terre aussi bien que les cieux, car c'est toi qui l'as faite : le nord et le midi, c'est toi qui les as créés (vv. 12-13). Tu es tout-puissant, mais aussi juste, bon et fidèle (vv. 14-15). *Heureux le peuple qui t'honore : ta bienveillance assure le bonheur à ses membres* (*v. 16*). *Grâce à ta justice ils sont toujours dans la joie* (*v. 17*). *Ta faveur nous fait triompher* (*v. 18*), *car tu es notre protecteur et notre roi* (*v. 19*).

II. Jadis tu as dit : « J'ai choisi un jeune homme pour régner sur mon peuple (v. 20), j'ai oint David de l'huile sainte et je serai son appui (vv. 21-22). Je le ferai triompher de ses ennemis et j'écraserai ses adversaires (vv. 23-24). Ma bonté et ma fidélité lui sont assurées et j'étendrai son domaine de la mer au fleuve (vv. 25-26). Il me reconnaîtra pour son père et son protecteur, et moi je ferai de lui le plus grand des rois (vv. 27-28). — Mon alliance avec lui ne sera jamais rompue, aussi sa postérité régnera sans fin (vv. 29-30). Si ses descendants n'observent pas mes lois (vv. 31-32), je les châtierai, mais sans jamais manquer de fidélité à ma parole (vv. 33-34). Je ne

violerai pas l'alliance que je lui ai jurée (vv. 35-36) : sa postérité n'aura pas de fin et son trône ne sera pas renversé (vv. 37-38). » — Mais toi, tu as répudié ton alliance, tu as jeté à terre le diadème de ton oint (vv. 39-40); tu as démoli ses murs, tu l'as livré au pillage et à la moquerie de ses voisins (vv. 41-42). Tu as fait triompher ses ennemis au lieu de le défendre (vv. 43-44), tu as renversé son trône, tu l'as couvert de honte (vv. 45-46).

III. Ta colère, Yahveh, durera-t-elle toujours (*Souviens-toi de la brièveté de ma vie et que nul homme n'échappe au cheol, vv. 48-49*) et où sont les faveurs jurées à David (vv. 47, 50)? Souviens-toi de l'abjection de ton serviteur et des outrages que les nations, tes ennemies, déversent sur ton oint (vv. 51-52).

[1] *Maskil d'Ethan l'Ezrahite.*

I

[2] Ta bonté, Yahveh, toujours je la chanterai,
à toutes les générations je vanterai ta fidélité par ma parole.
[3] Car je dis : toujours ta bonté se renouvelle,
'comme' les cieux 'se maintient' ta fidélité.

[4] *J'ai contracté une alliance avec mon élu,*
j'ai fait un serment à David mon serviteur :
[5] *Pour toujours j'établirai ta postérité,*
et j'édifierai, pour toutes les générations, ton trône. Séla.

1

[6] [] Les cieux louent ta toute-puissance, Yahveh,
et ta fidélité, [] l'assemblée des saints.
[7] Car qui sur la nue est comparable à Yahveh,
ressemble à Yahveh parmi les fils de Dieu?

[8] C'est un Dieu redouté dans l'assemblée des saints,
grand et terrible sur tous ceux qui l'entourent.
[9] Yahveh, Dieu des armées, qui est égal à toi?
'La bonté' et la fidélité sont autour de toi.

2

[10] C'est toi qui domptes l'orgueil de la mer;
quand ses flots 'sont en tumulte', c'est toi qui les apaises.
[11] C'est toi qui as écrasé, comme un blessé, Rahab;
de ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis.

[12] A toi sont les cieux, à toi aussi la terre :
le globe et son contenu, c'est toi qui les as fondés.
[13] Le nord et le midi, c'est toi qui les as créés,
le Thabor et l'Hermon acclament ton nom.

14 A toi est la puissance, 'à toi' la force ;
vigoureuse est ta main, élevée est ta droite.
15 Le droit et l'équité sont la base de ton trône,
la bonté et la fidélité précèdent ta face.

16 *Heureux le peuple qui sait (t') acclamer :*
Yahveh, à la lumière de ta face ils marchent.
17 *En ton nom ils exultent chaque jour*
et de ta justice 'ils jubilent'.
18 *Car tu es la gloire de 'notre force',*
et grâce à ta faveur 's'élève notre corne'.
19 *Car Yahveh est notre bouclier*
et le saint d'Israël, notre roi.

II

1

20 Jadis tu parlas en vision
et tu dis à ton fidèle :
« J'ai imposé 'le diadème' à un héros,
j'ai exalté un jeune homme de mon peuple.

21 J'ai trouvé David mon serviteur,
de l'huile sainte je l'ai oint :
22 [] Ma main le tiendra ferme
et mon bras le rendra fort.

23 Au dépourvu ne le prendra point l'ennemi
et le fils de l'iniquité ne l'opprimera pas ;
24 Mais j'écraserai devant lui ses adversaires,
et ceux qui le haïssent, je les abattrai.

25 [] Ma fidélité et ma bonté seront avec lui
et par mon nom s'élèvera sa corne,
26 Et j'étendrai sur la mer sa main
et sur le fleuve, sa droite.

27 Lui me dira : Tu es mon père,
mon Dieu et le rocher de mon salut.
28 Et moi je ferai de lui le premier-né,
le plus élevé des rois de la terre.

2

29 A jamais je lui conserverai ma faveur,
et mon alliance avec lui sera indissoluble :
30 J'établirai pour toujours sa postérité
et son trône, pour aussi longtemps que les jours des cieux.

31 Si ses fils abandonnent ma loi
et selon mes jugements ne se conduisent pas,
32 S'ils profanent mes ordonnances
et n'observent pas mes préceptes.

[33] Je châtierai avec la verge leur rébellion
et par des coups leurs péchés,
[34] Mais je ne lui 'retirerai' pas ma faveur
et je ne démentirai pas ma fidélité.

[35] Je ne profanerai pas mon alliance
et à la parole de mes lèvres je ne changerai rien.
[36] Une fois je (l') ai juré par ma sainteté,
je ne mentirai pas à David :

[37] Sa postérité à jamais subsistera
et son trône, autant que le soleil devant moi ;
[38] Comme la lune il sera ferme toujours,
'pour' toujours, 'comme' le ciel, inébranlable. » *Sela.*

3

[39] Mais toi, tu t'es pris de dégoût et d'aversion,
tu t'es irrité contre ton oint.
[40] Tu as répudié l'alliance de ton serviteur,
tu as profané, (jeté) à terre son diadème.

[41] Tu as démoli toutes ses murailles,
tu as réduit ses forteresses en ruines.
[42] Tous les passants de la route l'ont pillé,
il est devenu la dérision de ses voisins.

[43] Tu as élevé la droite de tes adversaires,
tu as mis en joie tous ses ennemis.
[44] Tu as fait revenir en arrière son glaive
au lieu de le soutenir dans le combat.

[45] Tu as fait tomber 'le sceptre de sa main',
et son trône, à terre tu l'as renversé.
[46] Tu as abrégé les jours de sa jeunesse,
tu l'as couvert de honte. *Séla.*

III

[47] Jusques à quand, Yahveh, te cacheras-tu, — est-ce pour toujours? ·
ardente sera, comme le feu, ta colère?
[50] Où sont tes faveurs d'autrefois, Seigneur,
que tu juras à David dans ta fidélité?

[51] Souviens-toi, Seigneur, de l'opprobre de 'ton serviteur',
que je porte dans mon sein 'les outrages' des nations,
[52] Ceux qu'ont déversés tes ennemis, Yahveh,
ceux qu'ils ont déversés sur les talons de ton oint!

[48] *Souviens-toi, 'Seigneur', comme [je suis] éphémère,*
pour quel néant tu as créé [] les fils de l'homme :
[49] *Quel homme pourra vivre sans voir la mort,*
pourra soustraire son âme à l'empire du cheol?

[53] *Béni soit Yahveh à jamais! Amen et amen.*

II

2. Le plur. donne à חסדי le sens concret de « faveurs » (cf. v. 50). Mais ici comme dans tout le premier poème (vv. 3, 9, 15), l'adjonction de אמונה ou אמת « fidélité » indique plutôt la « bonté », attribut divin, et par conséquent le sing. est à maintenir avec 'APT : le plur., s'il ne résulte pas d'une simple faute d'écriture, aura été introduit sous l'influence du v. 50 où les deux termes sont séparés (cf. v. 34). D'autre part le parallélisme du second vers, où Yahveh est interpellé (cf. vv. 3 et 6 où il en est de même), favorise la présence du suffixe de la deuxième personne qu'attestent G L (Carnut. Corb. Mediol. Mozar. Sangerm. August. Hier. *Rom.*) Bohaïriq. Θ, et sans doute faut-il conclure que le *yod* final résulte d'une méprise et écrire חַסְדְּךָ. Le dernier mot du v., en raison de la singularité de l'expression : « je ferai connaître par ma bouche », est considéré par Rothstein et Kittel comme une addition et reporté, sous la forme בְּפִיךָ, par Zenner au début, par Duhm à la fin du v. suivant. Le texte semble en effet altéré ici et au début du v. 3, mais les corrections proposées ne sont pas heureuses. Au reste ce second vers peut n'être pas trop long : il est des cas où לדר ידר ne compte que pour un accent (cf. v. 5 et Ps. LXXVII, 9; LXXXV, 6; CXXXV, 13; CXLVI, 10) et אמונה, même avec certains suffixes, ne suffit pas non plus pour deux accents (v. 3, v. 25 où le *waw* initial doit cependant être de trop; voir aussi aux vv. 6, 9, 34 et 50).

La réunion des deux termes « bonté » et « fidélité » aux vv. 2, 3, 9, 15 d'une part et aux vv. 25, 34, 50 (cf. v. 29) de l'autre pourrait être de conséquence pour l'unité du psaume s'ils n'étaient assez régulièrement associés dans la Bible, qu'il s'agisse de l'homme (Gen. XXIV, 49; XLVII, 29; Jos. II, 14; II Sam. XV, 20; Is. XVI, 5; Os. IV, 1; Prov. III, 3; XIV, 22; XVI, 6; XX, 28) ou de Dieu (Gen. XXIV, 27; Ex. XXXIV, 6; II Sam. II, 6; Ps. XXV, 10; XL, 11, 12; LVII, 4; LXI, 8; LXXXV, 11; LXXXVI, 15; XCII, 3; XCVIII, 3; CXV, 1; CXXXVIII, 2).

3. אמרתי est lu אֲמִרְתְּ, à la suite de GLCVP Hier. *Hebr. dixisti,* par Fr. Hare, Houbigant, Bickell et la plupart des com. récents, sous l'influence des vv. 4-5 (qui sont en effet prononcés par Yahveh, mais dont on n'a pas discerné le caractère adventice) et en vue d'harmoniser le v. 3 avec leur contenu. Les plus logiques (Houbigant, Bickell, Duhm, Zenner) n'hésitent même pas à transporter le mot au début du v. 4. La transposition n'est pas heureuse, car elle allonge outre mesure le premier membre d'un quatrain dont tous les vers sont de trois accents. Le changement de lecture ne l'est pas davantage, car

le parallélisme exige que ce vers soit prononcé par le poète lui-même comme le suivant et qu'on lise donc אמרתי avec M'ΑΣΘ Quinta T, du moins tant qu'on n'aura pas trouvé une correction meilleure que celle qu'on propose. בנה *niph.*, au sens figuré qu'il a ici (« toujours la bonté se construit »), se dit volontiers d'un homme (Jér. XII, 16; Mal. III, 15; Job, XXII, 23) et si le texte n'est pas altéré, serait appliqué à un attribut divin; le vers suivant, par la comparaison avec le ciel, explique d'ailleurs et justifie dans une certaine mesure la métaphore. Le suffixe de la deuxième personne a dû tomber après חסד : le parallélisme de אמונתך invite à le rétablir.

Dans le second vers on ne peut guère considérer שמים que comme en *casus pendens* et repris par בהם. La formule rappelle Ps. CXIX, 89. Il semble qu'on doive, au lieu du *hiph.* « tu établis », lire le verbe, avec GLCVΣ et comme celui du vers précédent, au *niph.* תִּכּוֹן (Duhm, Rothstein; cf. vv. 22 et 38) : « dans les cieux s'affermit ta fidélité ». Mais la comparaison avec les vv. 30, 37-38 invite à écrire כֵּהם à la fin du v. et à voir ici une allusion à la solidité inébranlable des cieux.

On comprendra mieux ces deux vers si l'on prend garde d'abord que la bonté et la fidélité de Yahveh sont nettement personnifiées aux vv. 9 et 15 et même considérées comme des attributs extériorisés de sa divinité. Puis, si les deux premiers vv. du poème semblent le présenter comme un hymne à la louange de la bonté et de la fidélité de Yahveh, la suite montrera que cet hymne est en réalité un chant d'action de grâce pour quelque délivrance éclatante ou pour les bienfaits de Dieu en général; en tout cas, le v. 3 avec ses imparfaits s'explique comme une allusion aux manifestations les plus récentes de la bonté et de la fidélité divines, attributs qui ne connaissent pas de déclin.

4. Le v. s'appuie sur le récit de II Sam. VII, mais sans emprunt direct. L'alliance et le serment ici mentionnés ne sont pas en effet dans Sam., mais se trouvent dans la seconde section du psaume (voir les références au v. suivant). Seule l'expression « David mon serviteur » se retrouve dans Sam. aux vv. 5, 8, 26 (cf. vv. 19 ss., 25, 27 ss.). Les termes du v. rappellent aussi Is. LV, 3.

5. Les com. établissent d'ordinaire un rapport étroit entre les vv. 4-5 et les vv. 2-3. Le seul qui existe dans les mots eux-mêmes est la présence, des deux parts, de כון, de בנה et de לדר ודר; mais sauf pour cette dernière expression, tous les termes du v. 5 proviennent, directement ou non, de II Sam. VII. Par contre, les vv. 4-5 sont d'une autre mesure que les vv. 2-3, 6-15 qui forment le fond de la pre-

mière section; ils n'observent pas, tout aisé qu'il fût, le croisement des termes parallèles qui se remarque aux vv. 2-3, 6-7 et 10. Surtout, ils ne tiennent ni à ce qui précède ni à ce qui suit : tandis que les vv. 6 ss. continuent le thème des vv. 2-3 et s'adressent aussi à Yahveh, les vv. 4-5 rapportent une parole de lui, d'ailleurs sans prévenir, et introduisent un sujet qui est en réalité celui de la seconde section. Ils résument en effet les vv. 20 à 38 et surtout les vv. 29-30; ils en reproduisent les termes comme les pensées : « David mon serviteur » est au v. 21 (cf. vv. 36, 40); l'« alliance » aux vv. 29, 35, 40; le « serment », au v. 36; l'« élu », au v. 20 d'après nombre de traducteurs; la « postérité » est aux vv. 30 et 37 et chaque fois en parallélisme avec le trône comme ici (cf. v. 45); on retrouve enfin עולם aux vv. 29, 37, 38 et כון aux vv. 22 et 38. Il suffit d'ailleurs de lire tour à tour les deux sections du psaume pour se rendre compte que les vv. 4-5 n'appartiennent à la première ni par leur forme ni par leur contenu. Le fait a été reconnu par S. Horsley (*The Book of Psalms translated from the Hebrew with notes explanatory and critical*, London, 1815), par Briggs et par Rothstein. On pourrait même insérer ces vv. dans la deuxième section, soit après le v. 22 avec Briggs, soit à la suite du v. 36 avec Horsley, soit plutôt entre les vv. 34 et 35, mais ce ne serait pas sans surcharger le texte. Peut-être ont-ils été rédigés et introduits là où ils se trouvent, lors de la réunion des deux poèmes ou peu après, en vue d'adapter le premier à l'idée centrale de la composition. Ainsi pourrait s'expliquer, au besoin, l'influence que la terminologie des vv. voisins aurait eue sur leur rédaction. C'est peut-être aussi à cette occasion ou en conséquence que les vv. 2-3 auraient souffert.

6. Le *waw* initial manque dans deux mss. et n'a pas été lu par G (א* BR) LCVP. פלאך pourrait en soi désigner le prodige, opéré par Yahveh, qui fait l'objet du cantique, mais le parallélisme, d'accord avec l'ensemble du psaume, indique plutôt la puissance que possède Yahveh d'opérer des merveilles (cf. vv. 8, 10-14 et Ps. LXXXVIII, 13); à tout le moins le terme serait-il collectif; mais la comparaison de Ps. LXXXVIII n'invite pas à suivre 2 mss. GLCV Hier. *Hebr.* PT qui attestent le plur. פְּלָאֶיךָ. Sans doute, comme le veut Houbigant et nombre de critiques à sa suite, le texte portait-il d'abord קָהָל (sans la prép.) en parallélisme avec שמים : de toute façon, c'est par la voix de l'assemblée des saints que les cieux louent Yahveh et la correspondance des deux membres montre qu'il n'y a pas lieu d'entendre le premier au sens de Ps. XIX, 2. Les « saints » sont les êtres surnaturels qui entourent le trône de Yahveh (cf. Job, V, 1; XV, 15; Zach.

XIV, 5; Dan. VIII, 13) et chantent ses louanges (cf. Ps. XXIX, 1-2) : on ne se représentait pas Dieu isolé dans le ciel.

Le poème, on l'a dit, se présente (vv. 2-3) comme un hymne à la bonté et à la fidélité divines. Mais l'auteur s'attache plus encore à célébrer la toute-puissance de Yahveh au ciel (vv. 6-9) et sur la terre (vv. 10-13). En réalité sa pensée oscille d'un thème à l'autre. C'est qu'il chante une action de grâce pour des bienfaits qui ont manifesté avec éclat ces divers attributs de son Dieu.

7. שְׁחַק ne se trouve que dans Deut. XXXIII, 26; II Sam. XXII, 12; Is. XL, 15; XLV, 8; Jér. LI, 9; Ps.; Prov.; Job; B.S. XLII, 4. Comme équivalent de שָׁמַיִם, il n'est au sing. que dans ce psaume (ici et v. 38). Les « fils de Dieu » (Ps. XXIX, 1; Job, I, 6; II, 1) correspondent à l'assemblée des saints du v. précédent. Sur la portée du terme « fils » en pareil cas, voir GK 128 *v*, 124 *q* et Joüon 129 *j*; sur אֵלִים voir à Ps. XXIX, 1. עָרַךְ est ici seulement et Job, XXVII, 17 au sens de « ressembler ».

8. On sait que אֵל en poésie est employé sans article pour le vrai Dieu, comme un nom propre; mais la présence d'une syllabe unique pour le premier accent du vers fait craindre que le texte ne soit pas intact. Au lieu de רִבָּה on doit lire רַב avec GLCVPT ou mieux רַב הוּא et rattacher ces mots au second vers avec Bickell et la plupart des com. récents. עַל en soi pourrait indiquer les êtres « pour » lesquels Yahveh est redoutable (cf. Soph. II, 11), mais sert plutôt ici à exprimer le comparatif (cf. Ps. XCVI, 4-5) relativement aux « fils de Dieu ».

9. חֲסִין יָהּ « Yahveh est fort », qui doit être rattaché au second vers, interrompt par une prop. à la troisième personne la suite de deux prop. qui interpellent Yahveh; d'ailleurs חסין est *hapax* et serait un aramaïsme. Le parallélisme constant de la bonté et de la fidélité invite donc à lire ici aussi חַסְדְּךָ (Briggs). Les pronoms suffixes ne sont pas plus à traduire que dans Ps. VI, 2.

10. שׁוֹא serait une faute d'écriture pour יְשׁוּא (cf. GK 76 *b*); mais le sens intransitif ou réfléchi du verbe n'est pas établi et on peut lire שָׁאוֹן « fracas » (cf. G καὶ τὸν σάλον) avec Bickell et Cheyne (cf. Is. XVII, 12, 13; Ps. LXV, 8). L'idée est analogue à celle de Job, XXXVIII, 8 ss.

La césure après le second accent de chaque vers est mieux marquée dans les vv. 10-15 que dans plusieurs des précédents (voir surtout vv. 3 *a* et 9). Mais de ce fait on ne voit pas qu'il y ait des conclusions à tirer sur l'origine de tels ou tels versets.

11. Sur דִּכִּאתָ avec la vocalisation d'un verbe *lamed-hé*, cf. GK

75 *oo*. La comparaison du v. avec Ps. LXXIV, 13 ss. donne à penser que la mention de Rahab est en rapport avec l'œuvre de la création, et le contexte lui-même (vv. 10, 12-13) favorise cette interprétation (cf. Job, IX, 9-13; XXVI, 7-13). Dans le dernier texte de Job et dans Is. LI, 9, Rahab apparaît comme un monstre marin, et parmi les textes apocalyptiques qui décrivent volontiers la dernière intervention de Yahveh dans le monde à l'image de la première, on se référera à Is. XXVII, 1 plutôt qu'à XXIV, 21 et XXXIV, 4 qui concernent l'armée des cieux. Rahab, transpercé d'abord par Yahveh, est broyé ensuite sous ses pieds comme un ennemi qui ne peut fuir. L'image choque plusieurs interprètes, mais elle convient, selon les idées antiques, au rôle guerrier attribué ici à Yahveh. Le contexte antécédent et subséquent oblige à voir aussi dans le second vers, avant tout, les ennemis que Yahveh est censé avoir eu à combattre dans l'œuvre de la création. Il est à noter en effet que les verbes, dans les vv. 11, 12 *b*, 13 *a*, sont au parfait et expriment le passé, par opposition aux imparfaits des vv. 3, 6, 7, 10 *b*, 14 *b*, 15 *b*, qui ont le sens du fréquentatif.

12. L'expression « le monde et son contenu » se retrouve à Ps. L, 12 : cf. XXIV, 1; XCVI, 11; XCVIII, 7. Yahveh a « fondé » le monde comme un édifice qu'il aurait construit. Ce v. et le suivant font écho à Ps. LXXIV, 16 ss. Mais תבל désigne la terre seulement et non pas l'univers : traduire ici par « monde » est introduire une amphibologie et même une erreur, la présence des mots « cieux » et « terre » au vers précédent donnant à penser que le « monde » comprend l'un et l'autre. Or à partir du v. 10 la préoccupation du poète est seulement d'affirmer que Yahveh est tout-puissant sur la terre (comme au ciel : vv. 6-9) : cette toute-puissance ressort de son empire sur la mer (v. 10) et résulte de son triomphe sur Rahab (v. 11 et de sa qualité de créateur de la terre et de tout ce qu'elle contient (v. 12). Le terme « globe » a cependant l'inconvénient de paraître prêter aux Hébreux, sur la forme de la terre, des idées qu'ils n'avaient pas.

13. Au lieu de וימין, G (ℵABRT) LCVP ont lu ים « et la mer », ce qui dans le contexte désignerait l'ouest. Au nom de Yahveh le Thabor et l'Hermon crient de joie parce qu'ils reconnaissent leur créateur et leur maître : cf. Ps. XIX, 2-5; Job, XXXVIII, 7. Ces deux sommets, en vertu du parallélisme (et avec croisement des termes), doivent marquer pour l'auteur le sud et le nord, ce qui suppose qu'il vit et écrit en Galilée. La même idée aurait été exprimée d'une autre façon à Jérusalem.

Avec ce v. se termine la seconde partie du poème. Les vv. 14-15

forment une sorte de conclusion, de même que les vv. 2-3 servent de prélude.

14. Le premier vers est trop court et P doit garder la vraie leçon qui suppose וּלְךָ (cf. v. 12 *a*) à la place de עם (Rothstein) : dans Ps. LXXI, 18, « bras » et « puissance » sont de même en parallélisme. La « droite levée » est le symbole de la puissance : cf. v. 43 et Deut. XXXII, 27.

15. Ici, au Ps. XCVII, 2 *b* qui reproduit presque littéralement le vers, et au Ps. CIV, 5, מכון désigne une base ou un fondement. Sur la personnification des attributs divins, voir à Ps. LXI, 8 et pour la figure ici employée, à Ps. LXXXV, 14 *a* qui est la meilleure explication du second vers.

Avec ce v. s'achève le premier poème. C'est un chant de bonheur, et qui ne fait rien présager de douloureux. La fidélité de Yahveh sera toujours célébrée par l'auteur (v. 2) et ce n'est pas lui qui lui adressera jamais aucun reproche à ce sujet. Nous sommes loin de la deuxième section qui dès le début (v. 20 : « Autrefois!... ») laisse pressentir les constatations amères des vv. 39-46. Le poème s'achève d'ailleurs par le rappel des termes « bonté » et « fidélité » qui marquaient les premiers vers. C'est aussi la présence du thème « bonté-fidélité » qui l'a fait joindre, comme une sorte d'introduction ou de première partie, au poème suivant.

16. תרועה fait allusion aux acclamations, accompagnées par le son des trompettes, qui étaient en usage dans le culte : cf. II Sam. VI, 15 ; Ps. XLVII, 6. העם ne doit pas s'entendre des seuls prêtres ou lévites. mais du peuple qui tout entier prend part au culte de Yahveh. l'acclamation étant au jugement de l'auteur un des éléments les plus caractéristiques ou les plus populaires de ce culte. « Marcher à la lumière de la face de Yahveh » (cf. Ps. IV, 7 ; XLIV, 4; LXVII, 2; LXXX, 4 et voir DHORME, *L'emploi métaphorique,* p. 55), c'est être dans sa vie l'objet de la bienveillance et par conséquent de la faveur de Yahveh. La prospérité est ainsi présentée comme la récompense de la fidélité à rendre à Yahveh le culte traditionnel. Le plur. du verbe final et de ceux du v. suivant s'explique par le fait que העם est un collectif. Tous ces verbes peuvent se traduire au présent ou au futur, mais la teneur des vv. 16 *a* et 19 indique plutôt le présent.

Ce v. est la conclusion liturgique du premier poème et témoigne de l'usage qui en était fait dans le temple avant qu'il entrât dans la composition actuelle.

17. Au lieu de יְרוֹמְמוּ « par ta justice ils sont élevés », on doit sans doute écrire יְרַנְּנוּ (Bäthgen) qui est plus conforme au parallélisme

et suggéré par le v. 13 *b*. Pour le sens de כל־היום voir à Ps. LXXIII, 14 et cf. Joüon 139 *g*. La justice de Yahveh est ici celle qui exalte son peuple et abaisse ses ennemis.

18. A תָּרִים « tu élèves » (*Kethib,* T Hier. *Hebr.*) on préfère תָּרוּם (*qerê,* très nombreux mss. GLCVP; cf. v. 25) et au plur. de M, le sing. קַרְנֵנוּ avec GLCVP Hier. *Hebr.* (cf. T « leur corne »); au lieu de עזמו « leur force », P a lu עֻזֵּנוּ « notre force » : l'une et l'autre leçon sont acceptables, mais le parallélisme favorise davantage la seconde. « La gloire de notre force » doit s'entendre comme d'autres constructions dans lesquelles l'adjectif est représenté par un nom à l'état construit et le substantif qualifié, par le nom régi : « la puissance de la main » (Ex. XIII, 3), « la méchanceté de vos actions » (Is. I, 16), « la magnificence du prix » (Zach. XI, 13), « l'extrême de la haine » (Ps. CXXXIX, 22), etc. (cf. GK 128 *r*).

19. A la suite de P, un assez grand nombre d'interprètes entendent que le *lamed* sert ici à introduire le sujet. Ainsi traduisaient déjà Luther, Hare et plus récemment Bickell (*Dichtungen der Hebräer* III, *Der Psalter,* Innsbruck, 1883), Wellhausen, Grimme, Zenner, etc. D'après P. Haupt (*A new Hebrew Particle,* dans *John Hopkins University Circulars* XIII, N° 114, July 1894, Baltimore), le *lamed* en pareil cas ne représenterait pas la préposition, mais une particule emphatique d'affirmation correspondant à l'arabe *lă :* voir GK 143 *e,* König (III 271 *d,* 286 *d,* 351 *d*) et aussi Kropat (*Die Syntax des Autors der Chronik,* Giessen, 1909, p. 4 ss.). De quelque façon qu'on l'explique, il n'est pas douteux que le *lamed* serve parfois à introduire le sujet. Si ce n'était pas ici le cas, la prép. exprimerait l'appartenance (cf. Is. XXVIII, 2; Jér. X, 23) et le roi serait qualifié de « bouclier » (cf. Ps. XLVII, 10) : « car à Yahveh appartient notre bouclier et au saint d'Israël, notre roi ». Qu'il s'agisse d'un roi régnant ou du Messie qu'on espère, la pensée est intelligible; on ne peut pas dire cependant qu'elle soit attendue à la suite du v. 18 et Yahveh est si souvent, dans les Psaumes, qualifié de bouclier et de roi qu'à tout prendre la traduction divergente semble plus naturelle. De toute façon, on ne saurait maintenir celle de GLCV Hier. *Hebr.* qui fait de « notre roi » une apposition à « saint d'Israël ».

Les vv. 17-19, dont les vers sont de trois accents, paraissent être un développement ultérieur de la pensée du v. 16 : le v. 17 veut amplifier l'affirmation du v. 16 *a,* et l'on peut se demander s'il n'entendrait pas תרועה autrement que de l'acclamation liturgique; le v. 18 se rattache plutôt au v. 16 *b* dont il traduit assez bien la

pensée, mais en introduisant à la fin une première personne du pluriel que le poème ne connaissait pas; le v. 19 précise encore l'idée du v. 18, mais parle de Yahveh à la troisième personne.

Quoi qu'il en soit de l'origine des vv. 16-19, ils accusent, quand on les compare aux vv. 20-52, une différence de situation et une opposition de sentiments qu'il est impossible de méconnaître. Tandis que dans les deux dernières sections du psaume la dynastie davidique est déchue et en apparence abandonnée de Dieu, le domaine royal dévasté et le peuple d'Israël abreuvé d'outrages, ici la nation est fière, puissante et heureuse grâce à la protection de Yahveh. L'auteur lui-même est tout à l'action de grâce et à la joie. Le poète de la seconde section, comme l'auteur de la troisième, est au contraire dans un deuil profond et, s'il n'a pas perdu toute espérance, ce n'est pas qu'il voie poindre d'aucun côté l'aurore d'une délivrance, c'est seulement parce qu'Israël ne désespère jamais.

20. Dans la composition actuelle, אז ne fait pas allusion à ce qui précède, mais se réfère à II Sam. VII, comme il appert de ce qui suit. חזון désigne la vision nocturne de Nathan (II Sam. VII, 14, 17; I Chr. XVII, 15; mais le psaume adopte le terme de Chr. de préférence à celui de Sam. חזיון). Pour ce motif on doit, contre les versions (en outre GLC supposent לְבָנֶיךָ « à tes fils ») mais avec de nombreux mss., lire לְחָסִידֶךָ au sing. et sans doute à l'origine ce mot venait-il après יתאמר, car le vers est meilleur ainsi. A moins de traduire le *lamed* par « au sujet de », ce qui est moins naturel dans le contexte, le terme ne saurait désigner David à qui Yahveh n'adresse pas un instant la parole dans tout son discours (vv. 20 *c*-38, contrairement à vv. 4-5). L'emploi de חסיד pour désigner un prophète révèle à lui seul une époque et le pluriel, qui indiquerait les prophètes en général, a pu s'introduire sous l'influence des vv. 41 ss. où le peuple tout entier est en vue : cf. v. 51 « tes serviteurs »; עזר « aide » ne peut être qu'une faute d'écriture pour גֶּבֶר, signalé par Hupfeld et adopté par plusieurs critiques (cf. v. 40 et Ps. XXI, 40; CXXXII, 18), ou peut-être pour עֹז « force », accepté par Bickell (cf. Ps. XXI, 6 où l'on retrouve ce mot avec la formule שׂית על. בחיר est traduit « élu » par toutes les versions anciennes, sauf T (cf. I Sam. XVI, 8-12), mais le parallélisme et le fait que le psaume emploie בחור au sens d' « élu » (v. 4) recommandent l'interprétation de T.

22. Sur תכון עם cf. Ps. LXXVIII. אשר est une addition prosaïque qui d'ailleurs manque dans P.

23. יִשָּׂא, *hiph.* de נשׂא, ordinairement « tromper » comme l'ont

entendu Σ Hier. *Hebr.* (cf. T « égarer »), reçoit sans doute ici comme à Ps. LV, 16 (avec על) le sens de « surprendre ». Le second vers emprunte nettement à II Sam. VII, 10, que G (BRT) L (August. Hier. in Is. LVII, 3, 4, Hilar. in Ps. CXXXI, CXXXVIII, CXXXIX) V *non apponet nocere* Bohaïriq. suivent plus fidèlement encore. Si les textes étaient bien conservés de part et d'autre (mais cf. G sur I Chr. XVII, 9), de l'emploi de ענה dans notre v. on conclurait que le psalmiste suit Sam. et non Chr. : voir au v. 33, mais aussi aux vv. 20 et 34. La parole de Yahveh dans Sam. concerne d'ailleurs directement le peuple d'Israël.

24. On remarquera la construction prégnante : « (en écartant) de devant lui ».

25. Le premier vers rappelle le thème de la première section (vv. 2, 3, 6, 9, 15) et le second, le v. 18 *b;* mais d'un côté comme de l'autre, ni la pensée ni l'expression n'ont rien de vraiment original. P et C n'ont pas le *waw* initial du v., qui semble une superfétation.

26. La « mer » doit désigner la Méditerranée (cf. Deut. XI, 24) plutôt que la mer Rouge (cf. Ex. XXIII, 31), et les « fleuves », l'Euphrate et ses canaux (cf. Ps. CXXXVII, 1; Nahum, II, 7 qui désigne ainsi le Tigre), à moins qu'il y ait là seulement un pluriel d'intensité (cf. GK 124 *d*), ce qui est plus vraisemblable vu qu'il s'agit de l'Euphrate supérieur. Les deux termes désignent les limites idéales de la Palestine (cf. I R. V, 1; Ps. LXXX, 12 et aussi LXXII, 8), bien que la mer et le fleuve semblent moins limiter la puissance de David qu'y être soumises. « Mettre la main sur un peuple ou une région », c'est en effet y établir son autorité (Ez. XXXIX, 21: cf. Is. XI, 14).

27. Ce v. et le suivant traduisent en langage poétique II Sam. VII, 14 *a*.

28. בכור est dit d'Israël dans Ex. IV, 22 et עליון de même dans Deut. XXVI, 19; XXVIII, 1, où ce terme est suivi de la prép. על comme dans Ps. LXXXIII, 19; XCVII, 9. Ici le *lamed* ne saurait avoir le même sens, mais introduit sans doute le génitif partitif.

29. Ce v. et les suivants jusqu'à la fin du discours de Yahveh (v. 38) ne font que développer les vv. 14 *b*-16 de II Sam. VII.

30. On remarquera ici, comme au v. 26, l'emploi du parfait consécutif. L'expression « comme les jours du ciel » est dans Deut. XI, 21; on la retrouve dans B. S. XLV, 15 et Baruch, I, 11.

31. Ce v. et le suivant reflètent le style deutéronomique, mais plus dans l'usage des noms que dans l'emploi des verbes.

32. חלל *pi.* est « profaner », c'est-à-dire cesser de considérer comme saint, de respecter et d'observer.

33. Ce v. commence l'apodose par le parfait consécutif, tandis que

l'imparfait a été employé dans la protase (vv. 31-32), ce qui est du style classique. Il est possible qu'un autre verbe soit tombé à la fin du second vers qui est un peu court; mais introduire נִגְעֵי אָדָם de Sam. au lieu de נגעים est aller contre le parallélisme. La pensée elle-même et plusieurs de ses termes (« verge, coups ») sont cependant empruntés à II Sam. VII, 14 *b*, verset que le récit parallèle de I Chr. XVII laisse de côté et sans doute à dessein.

34. Dans le premier membre on doit, au lieu de אפיר « briser » (de la racine פרר : voir GK 67 *v*, Joüon 82 *n*), lire d'après I Chr. XVII, 13 et II Sam. VII, 15 (וְסוּר; mais GPV ont lu אָסִיר qui doit être original comme dans Chr.) אָסִיר attesté d'ailleurs par 13 mss. L (Sangerm. Mozar.) CP Hier. *Hebr. auferam* et accepté par la plupart des com. depuis Olshausen. Au lieu de בעבו, G $א^{c.a}$ RT) L (Mozar. dans Migne, Carnut. Corb. Mediol.; August. connaît les deux leçons mais préfère le sing.) *ab eis* Sahid. ont le pronom pluriel, introduit sans doute sous l'influence du contexte antécédent. Le premier membre est tiré littéralement de I Chr. XVII, 13 (tandis que Sam., au lieu de בעבו, a מִמֶּנּוּ).

35. Le début du v. doit être mutilé, car le premier vers est trop court. GLCVP ont lu וְלֹא qui est aussi dans un ms. hébreu. מוצא שִׂפְתִי se retrouve dans Nombr. XXX, 13; Deut. XXIII, 24; Jér. XVII, 16; cf. Deut. VIII, 3.

36. אחת peut s'interpréter « une fois pour toutes » avec G P (cf. Hébr. VII, 27) ou « une chose », celle qui est exprimée au v. suivant; mais l'idée de l'auteur est moins d'opposer cette promesse à d'autres que d'insister sur le caractère irrévocable de celle-ci. « Jurer par sa sainteté » se retrouve seulement dans Amos IV, 2. Sur la valeur de négation de אִם après une formule de serment voir GK 149, Joüon 165. Le second vers est trop court : peut-être à l'origine lisait-on אִם־אֲנִי.

37. La postérité et le trône sont en parallélisme comme aux vv. 5 et 30 : dans les trois textes, la première, avec des différences d'expression, doit durer toujours; le second, pour toutes les générations (v. 5) ou autant que les jours des cieux (v. 30) ou autant que le soleil. Le trône est celui de David comme dans II Sam. VII, 16, mais il est clair qu'il s'agit de sa postérité : cf. dans Sam. le v. 13 (qu'on croit ajouté) et dans I Chr. XVII, les vv. 12, 14, tous textes où il s'agit du trône de Salomon.

38. « Et le témoin sur la nuée est fidèle » ne convient pas au contexte : si le sujet est Dieu, il suffit d'observer qu'en l'occurrence il

n'est pas témoin mais auteur de la promesse; hors de là, le sujet indiqué par la grammaire serait la lune, à quoi l'on ne saurait guère penser, non plus qu'à l'arc-en-ciel que rien n'appelle ici. Le texte est altéré. Duhm corrige en וּבְעוֹד הַשַּׁחַק « et tant que durera le ciel, son trône sera stable » (cf. v. 7). Mieux vaut écrire כְּשַׁחַק avec Wellhausen, Halévy, et avec Briggs faire précéder le mot de לְעַד.

39. Au début du v. Duhm écrit וְעַתָּה « et maintenant », qui s'opposerait à אז du v. 20, tandis que ואתה semble ne s'opposer à rien. Cependant les vv. 39 ss. se réfèrent aussi au passé, à un passé moins éloigné il est vrai et qui se continue dans le présent. Le psalmiste oppose la conduite de Yahveh à ses promesses. זנח « rejeter quelque chose qui écœure » (cf. le néohébreu), employé ici absolument, doit exprimer le sentiment du dégoût, comme מאס celui de la répulsion méprisante, prélude du rejet. עבר au *hithpa.* est employé ailleurs avec les prép. ב ou על; à la place de ce verbe et de la prép. עם, P « tu as repoussé la face de ton oint » traduit comme si elle lisait הֵשִׁבוֹתָ פְּנֵי (cf. Ps. CXXXII, 10). Sur la personne désignée par l'oint de Yahveh, voir aux vv. 41-42 et 46.

40. A נאר (ici seulement et Lam. II, 7) dont les origines sont inconnues et que les anciens n'ont pas tous compris de même (G κατέστρεψας Σ εἰς καταρὰν ἔδωκας L [Corb Sangerm. Ambros. August.] *evertisti* [Carnut. Mediol. Mozar. Cassiod. Hier. *Rom.*] *avertisti* C*V* *evertisti Pabiecisti* T *mutasti* Hier. *Hebr. attenuasti*) mais dont le parallélisme, dans les deux textes, détermine suffisamment le sens, Hupfeld proposait de substituer נאץ *pi.* « rejeter avec mépris » et Duhm, נער *pi.* « faire tomber ». ברית se trouve suivi comme ici du génitif dans Lév. XXVI, 42, 45 *a,* etc. Le second vers contient une construction prégnante. La couronne, ou plutôt peut-être le diadème, est un des insignes de la royauté (II Sam. I, 10; II R. XI, 12).

41-42. Le premier vers de chacun de ces vv. emprunte à Ps. LXXX, 13 où il s'agit d'Israël même; pour עברי דרך cf. en outre Lam. I, 12; II, 15. Le terme de « voisins » ne désigne ni de simples individualités ni de grands peuples comme les Assyriens ou les Babyloniens, mais les Iduméens, les Arabes, les Samaritains et tout au plus les Syriens. Il semble que dans la pensée de l'auteur le domaine royal se substitue à la personne de David et à celle même de l'héritier de son trône, et peut-être cette substitution est-elle opérée dans son esprit dès le v. 39. En tout cas le peuple suit le sort de la dynastie.

43. שׂמח au *hiph.* est *hapax.*

44. L'imparf. תשׁיב ne se comprend pas dans la série des parfaits

des vv. 31-46 : il faut donc rétablir le parf. הֵשִׁיבֹתָ. Mais צוּר « le rocher de son glaive » n'a pas de sens. Grätz remplace ce mot par אָחוֹר « en arrière », qui peut s'autoriser de T, et Duhm, par מִצַּר « loin de l'ennemi », qui au point de vue graphique s'éloigne moins de M : pour l'une et l'autre suggestion cf. Ps. XLIV, 11. אף, qui n'a pas de raison d'être ici et qui surcharge le vers (G paraît d'ailleurs avoir ignoré ce mot), résulte sans doute des deux lettres omises *taw* et *a eph* rapportées en marge et mal interprétées. Sur הקמותו avec ē au lieu de î, voir GK 72 *i* et Joüon 80 *m;* cette seconde prop. est circonstancielle : « en ne le soutenant pas » (cf. G K 156 *f* et voir ci-dessous au v. 49 *a*).

45. Le *hiph.* de שׁבת avec מִן au sens d' « enlever à » est fréquent, mais la formule « tu as enlevé à sa pureté » sans complément direct n'est pas naturelle, et l'idée de pureté qu'on transforme pour la circonstance en celle d'éclat ne convient pas au contexte. Bäthgen suppose avec raison מַטֵּה מִידוֹ. Briggs, après d'autres, préfère מַטֵּה הוֹדוֹ « le sceptre de sa majesté » (cf. Ps. CX, 2) qui s'éloigne moins du texte massorétique mais convient peut-être moins à la suite du verbe. הִשְׁבַּרְתָּ מַטֵּהוּ (Chajes dans GB) ou שָׁבַרְתָּ (Fr. DELITZSCH, *Lese — und Schreibfehler im A. T.*) « tu as brisé son sceptre » laissent le vers trop court. מגרתה au *pi.* est un aramaïsme : cf. Esdr. VI, 12 (KAUTZSCH, *Aram. im A. T.* p. 48).

46. Il ne peut s'agir de David lui-même, qui mourut avancé en âge. On peut dire sans doute que la jeunesse de Sédécias a été abrégée par les épreuves et que l'auteur à partir des vv. 39-40 désigne par les mots « ton oint, ton serviteur » le dernier descendant de David qui ait régné. Il semble cependant que dans les deux dernières strophes l'auteur ait en vue soit la dynastie, dont la déchéance prématurée est symbolisée par la perte de la force et de la vigueur, soit plutôt le peuple lui-même (cf. Os. VII, 9), dont la cause préoccupe avant tout le psalmiste (voir aux vv. 41-42 et cf. vv. 51-52). Ici comme dans Is. LV, 3 la nation serait substituée à la dynastie.

47. On retrouve dans ce v. la difficulté que pose ailleurs la contradiction entre la question « jusques à quand » et la locution adverbiale « pour toujours ». On ne doit pas la résoudre sans se souvenir que le v. s'inspire de Ps. LXXIX, 5 : dans ce dernier texte en effet le parallélisme est aussi exact qu'il l'est peu au v. 47, puisque dans un cas à « la colère qui s'allume » correspond « s'irriter » et dans l'autre « se cacher ». Or au Ps. LXXIX נצח est adventice, car les vers du poème sont de trois accents; mais le mot était déjà ajouté quand

l'auteur de notre v. 47 a démarqué le distique, c'est du moins l'explication la plus naturelle de sa présence ici, et cet auteur l'ayant adopté, il n'est pas loisible à l'interprète de le retrancher. On peut seulement se demander quel sens il donnait à la proposition. Mais mieux vaut rechercher quel sens lui attribuait l'éditeur qui, avant lui, avait retouché le Ps. LXXIX, car il est le premier responsable du malencontreux adverbe. Sans doute a-t-il agi sous l'influence de Ps. XIII, 2 et par un besoin de surenchère analogue à celui qui a fait ajouter ailleurs לעולם (cf. Ps. IX, 8) ou כל (cf. ci-dessous v. 48), mais autant dans la pensée de toucher Yahveh en lui faisant sentir que l'épreuve dure trop longtemps que dans la crainte réelle qu'elle ne finisse jamais. Sans doute aussi ne trahirait-on pas la pensée de cet éditeur, ni celle de notre auteur, en mettant le mot entre parenthèses et en entendant : « est-ce pour toujours? »

Cette addition a donné quatre accents au premier vers sans que l'auteur se soit préoccupé d'égaliser le second. Cette négligence et le caractère emprunté du texte donnent au v. une apparence de glose. On voit, à partir d'ici, reparaître le nom de Yahveh : l'auteur du second poème semblait avoir pris à tâche de l'éviter.

48. אני n'a pas de sens à cet endroit; sans doute faut-il, à la suite d'Houbigant, lire אֲדֹנָי comme au v. 50 : Κύριε est du reste supposé par L (Ambros. *de Fide* lib. III cap. XIV, Cassiod. Hier. *Rom.*) *memento* (*memorare*) *Domine* et par la version bohaïrique, mais sans doute sous l'influence du v. 50. מה חלד « souviens-toi de ce qu'est la vie » (cf. Ps. XXXIX, 6) fournit un sens qui a quelque rapport avec celui du vers parallèle, mais la mesure est défectueuse. D'après la version syrohexaplaire, Σ aurait traduit μνήσθητι τί εἰμι ζῶν· πρὸς ἡμέραν (ἐφήμερος) εἰμί (Field); par ailleurs un ms. de Kennicott transporte אני après חלד et deux autres écrivent חדל, que Fr. Hare proposait déjà de lire. De ces divers indices on peut conjecturer que le texte primitif portait זְכֹר אֲדֹנָי מֶה־חָדֵל אֲנִי (cf. Ps. XXXIX, 5). Le néant énoncé au second vers est celui de la mort. כל manque dans L (Corb. Mozar. Hier. *Rom.*) Bohaïriq. Hier. *Hebr.* et est sous astérisque dans Hier. *Gall.*

49. Sur l'expression « sauver son âme », cf. I Sam. XIX, 11; II Sam. XIX, 10, etc., et sur מי גבר voir Job, XXXIV, 17; Deut. IV, 7 : מי doit garder sa valeur de pronom et par conséquent les prop. qui suivent sont des relatives.

Les vv. 48-49 sont sans rapport avec le sujet du Ps. LXXXIX, sans rapport en particulier avec le thème de la troisième section : la brièveté de la vie humaine n'est vraiment pas un motif pour que Dieu cesse d'être irrité envers Israël (v. 47) et tienne les promesses

faites à David et à sa postérité (v. 50). Ce quatrain se réfère au Ps. xc (Duhm; cf. vv. 3-6, 9-10) : inséré en marge il aura été par erreur rapporté à la colonne de droite au lieu de l'être à celle de gauche. Le fait qu'il suit la mesure des vv. 50-52 et non celle du Ps. xc n'a pas grande signification s'il s'agit d'une glose.

50. Au lieu de אדני, 43 mss. de Kennicott ont יהוה. Le v. se réfère au contenu des vv. 20-38, mais suppose la situation décrite par les vv. 39-46; peut-être fait-il écho en même temps à la première section (vv. 2, 3, 6, 9, 15), dont il veut en tout cas observer la mesure. Le premier vers est bien long si la vocalisation massorétique est exacte : le troisième accent s'y trouve séparé du deuxième par quatre syllabes atones, à moins qu'on ne rejette אדני dans le second vers en le remplaçant par אֲשֶׁר comme fait Grimme (cf. GK 155 *d*, mais aussi Joüon 158 *f* note).

51. Au lieu עבדיך, 24 mss. et P attestent עַבְדְּךָ qui est plus conforme, soit aux pronoms de la première personne du singulier dans le vers suivant, soit à « ton oint » du v. 52. שׁאתי est complément direct de זכר חרפת comme et explique en quoi consiste l'opprobre du serviteur de Yahveh. Bien que רבים dans quelques cas précède le nom qu'il paraît qualifier (Prov. xxxi, 29; I Chr. xxviii, 5; cf. Néh. ix, 8) et que la juxtaposition de כל puisse être défendue en se référant à Ez. xxxi, 6, où d'ailleurs רבים suit le substantif, l'expression reste singulière et la prop. ne donne pas un sens satisfaisant. On ne saurait en effet entendre que le psalmiste porte avec tendresse les peuples dans son sein (cf. Nombr. xi, 12; Is. xl, 11) et l'expression ne peut signifier qu'il les « supporte ». Le texte est sûrement altéré. G n'a pas rendu כל. T *cuncta opprobria multorum populorum* lisait encore כְּלִמּוֹת dans son original hébreu, dit-on, כל étant né de ce mot par dittographie des premières lettres; mais c'est רבים aussi, et non pas כל seulement, qui aurait dû manquer dans son exemplaire du texte, à moins d'y être né à son tour par dittographie, ce qui finit par n'être pas vraisemblable : il semble donc que T a interprété כל et introduit l'idée d'opprobre en s'appuyant sur le contexte. P *omnes cogitationes populorum*, à la place de רבים a peut-être lu דִּבַּת (cf. Ps. xxxi, 14 où elle traduit de même ce mot) ou encore זִמַּם ou זִמּוֹת; Λ πάσας ἀδικίας λαῶν Hier. *Hebr. omnes iniquitates populorum* peuvent aussi se rattacher à זִמּוֹת (cf. Ps. xvii, 3 où זְמָמִתִי est traduit par G ἀδικία) : malgré ces témoignages, זמה, quelque sens qu'on lui donne « mauvais dessein » ou « crime », s'adapte mal au contexte. En l'état, les corrections se partagent en deux groupes. כָּל־רוֹב הָעַמִּים, suggéré par

Houbigant et dont le dernier mot est transformé par Duhm en מֵעַמִּים, se recommande au point de vue graphique; on pourrait écrire aussi bien כָּל־רִיבֵי עַמִּים « toutes les contradictions des peuples » (cf. Luc, II, 34). כְּלִמַּת est accepté, à la suite de Bickell, par plusieurs critiques (Bäthgen, Halévy [au plur.], Briggs, Rothstein, Kittel) : le terme est appuyé par le parallélisme et « porter l'outrage des peuples » est une locution reçue (Ez. XXXVI, 15, etc.). On dit aussi « rendre à quelqu'un dans son sein » les outrages qu'il a faits (Ps. LXXIX, 12), mais cette formule est assez différente.

52. אשר pourrait introduire une prop. complétive : « souviens-toi que... », mais c'est plutôt un pronom relatif représentant חרפת du v. précédent (et aussi le substantif parallèle rétabli au vers suivant), construit ainsi avec le verbe de même racine comme dans Ps. LXXIX, 12. Sur le *dagech dirimens* de עקבות voir GK 20 *h*. Cette forme de pluriel est inusitée, sauf Ps. LXXVII, 20 où elle signifie « les traces » (mais cf. Cantiq. I, 8). Ce sens n'est cependant pas indiqué ici : on peut outrager les pas, c'est-à-dire l'homme dans ses démarches, mais non ses traces quand il a disparu. Au contraire on peut verser l'outrage sur les talons d'un homme, soit qu'on attende qu'il ait passé, n'osant l'insulter tout à fait en face, soit que lui-même, sous les huées, précipite sa marche ou au contraire rebrousse chemin.

La personne qui porte la parole aux vv. 51-52 parle d'elle-même quand elle dit en s'adressant à Yahveh « ton serviteur » et « ton oint » : du moins le v. 51 *b* ne permet-il pas une autre interprétation. Mais ce serviteur et cet oint de Yahveh n'est plus David comme aux vv. 4 et 21, et sans doute n'est-il pas non plus le successeur détrôné du grand roi (vv. 39-40; cf. Lam. IV, 20). Plus encore que la pensée de l'auteur de la seconde section (vv. 41-46), celle du compilateur qui a ajouté la troisième est tournée vers le peuple d'Israël, opprimé, honni par les nations, héritier cependant des promesses faites à David, et c'est à ce malheureux peuple qu'il prête la parole (cf. Ps. CXXXII, 14-18).

Peut-être, à l'origine, la troisième section ne contenait-elle que les vv. 50-52. En l'état actuel, le contenu des vv. 47 et 50 invite à les réunir, et les vv. 51-52 ne peuvent se séparer. La conclusion du psaume peut donc former deux strophes de deux distiques chacune et, sauf au v. 47 *b*, les vers sont de quatre accents. Ces vers sont d'une autre venue que ceux de la seconde section. Autant le style de celle-ci est correct, facile et coulant, autant celui de la troisième est embarrassé et surchargé, surtout dans les deux derniers versets. Elle est faite d'ailleurs en grande partie de formules empruntées.

Il est tout indiqué de l'attribuer au compilateur qui a réuni les deux poèmes.

III

Dans son ouvrage bien connu *Die Chorgesänge* (1896), le P. Zenner avait appliqué au Ps. LXXXIX ses théories strophiques. Des modifications aux résultats qu'il avait obtenus furent apportées par le P. Hontheim (*Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1897, p. 329 ss.). Elles parurent si heureuses que les adeptes, peu nombreux mais enthousiastes, du système strophique s'y rallièrent avec ensemble. On peut citer le P. Condamin (*Études,* juin 1904, p. 846 ss.; *Revue Biblique,* 1907, p. 435; *Nouvelle Revue Théologique,* juillet 1921, p. 348), le P. Zenner lui-même, semble-t-il, et le P. Wiesmann (*Die Psalmen...* von J. K. ZENNER, ergänzt und herausgegeben von H. WIESMANN, 1906), enfin M. Pérennès (*Les Psaumes,* 1922). P. Hontheim distribue les versets du psaume de la façon suivante : première strophe, vv. 2-5; première antistrophe, vv. 6-9; première strophe alternante, vv. 10-19; deuxième strophe, vv. 20-28; deuxième antistrophe, vv. 29-38; deuxième strophe alternante, vv. 39-46 ; troisième strophe, vv. 47-49; troisième antistrophe, vv. 50-52. Peut-être est-il bon de remarquer que de plus, à l'intérieur de chacune de ces divisions, et jusqu'au v. 46, le P. Condamin (*Études*) et M. Pérennès disposent les vers par groupes de deux disques chacun, comme faisait déjà Fr. Delitzsch en 1883, au moins à partir du v. 27.

Quant aux répétitions de mots, on insiste sur celles des vv. 2 et 5, qui commencent et finissent la première strophe (deux mots répétés : éternellement et d'âge en âge); 6 et 9, début et fin de la première antistrophe (deux mots : Yahveh, ta fidélité); 29-30 et 37-38, début et fin de la deuxième antistrophe (quatre mots : pour l'éternité, fidèle, sa race, son trône). Le P. Condamin souligne en outre, dans les *Études,* les mots répétés aux vv. 3 et 5, 13 et 17, 22 et 26, 48 et 51 et il insiste, dans la *Revue Biblique,* sur la répétition de plusieurs mots caractéristiques dans les premiers et derniers vers du psaume (six mots des vv. 2-4 répétés aux vv. 50-52 : faveurs, Yahveh, ta fidélité, jurer, David, serviteur).

I. En relevant cette « inclusion », le P. Condamin avait soin d'ajouter entre parenthèses : « détail qui s'ajoute aux remarques précédentes pour prouver l'unité du poème ». Il avait écrit en effet quelques lignes plus haut : « S'il est un psaume remarquable par le développement logique et progressif des idées, dans la parfaite unité d'un même sujet, c'est le psaume 89. »

Le lecteur décidera pour son compte, à la lumière des notes qui précèdent, si c'est bien le cas de parler de « la parfaite unité d'un même sujet ». Pour l'aider à asseoir son jugement, on lui rappellera que des exégètes de tendances très diverses et même opposées ont été frappés au contraire du manque d'unité de ce long psaume. Duhm (1899 et 1922) le partage en deux poèmes, le premier formé des vv. 2-19, le second des vv. 20-47 et 50-52 : le premier a existé d'abord à l'état de poème indépendant, le second est plus récent, bien qu'il veuille continuer le précédent; un seul auteur les a écrits, mais dans des circonstances tout opposées. Briggs (1906) réduit le premier poème aux vv. 2-3 et 6-15, les vv. 16-17 constituant une addition liturgique; le second poème comprend les vv. 18-22, 4-5 et 23-46; la conclusion (vv. 47-52) est l'œuvre du compilateur qui a réuni les deux poèmes. Kittel (1922) reconnaît que les divers éléments du psaume n'ont pas entre eux de lien organique : le début et les vv. 6-19, considérés au point de vue soit de la mesure, soit du contenu, tiennent au reste d'une manière assez lâche; les vv. 6-19 pourraient très bien avoir été un hymne indépendant. M. Pannier (1913) est beaucoup plus net : « Il faut commencer par supprimer à la lecture... tous les versets de 6 à 19, qui, à eux seuls, composent déjà un psaume complet, psaume liturgique, avec sa conclusion : Heureux le peuple... C'est un cantique d'action de grâce. L'insertion de ce psaume dans le *Misericordias Domini* est assez étrange. »

Tous ces auteurs discernent donc dans le psaume la présence de deux poèmes différents; les divergences entre eux ne portent que sur des questions de limites. Le cas n'est d'ailleurs pas unique. Dans les Ps. CII et CVII aussi ils ont reconnu des insertions d'origine différente qui troublent le contexte. A tous ces psaumes néanmoins la théorie strophique s'applique parfaitement. S'il y a quelque difficulté au Ps. CVII, Zenner-Wiesmann la résout en transportant les vv. 33-43 entre les vv. 16 et 17. Pour le Ps. CII, M. Pérennès avoue que l'auteur a pu utiliser un poème antérieur, mais « il faut maintenir l'unité littéraire du morceau : elle ressort avec évidence de l'application au cas présent des règles de la strophique. » Pour d'autres, ce qui ressortira de l'application du système à de pareils cas, c'est peut-être sa vanité.

II. Des profanes sont frappés par les répétitions de mots que les adeptes du système aiment à alléguer.

Des faits relatés ci-dessus, il résulte que l'inclusion est plus ou moins caractérisée pour la première strophe, pour la première et la deuxième antistrophes, pour la première strophe intermédiaire

et pour le psaume entier (début et fin). Aucune répétition ayant le caractère d'une inclusion n'existe vraiment ni à la deuxième et à la troisième strophes ni à la troisième antistrophe, ni à la seconde strophe intermédiaire. Ainsi sur huit sections qu'on découvre dans le psaume, quatre connaissent l'inclusion et quatre l'ignorent : elle n'est donc pas un procédé suivi pour la distinction des strophes, mais constitue une sorte d'accessoire facultatif. Les partisans de la théorie l'ont d'ailleurs reconnu. Mais n'y a-t-il pas d'autres répétitions en dehors de celles qu'on nous a signalées, des répétitions sur lesquelles on garde un silence prudent, sans doute parce qu'elles troubleraient la théorie?

Il est difficile, dans la première section du psaume, de ne pas être frappé de la répétition du groupe « bonté-fidélité » aux vv. 2, 3, 9 (correction admise par les partisans du système), 15. Elle est d'autant plus caractéristique qu'il s'agit partout des deux mêmes termes et qu'ils semblent exprimer le thème essentiel de la section, comme l'annoncent les vv. 2-3. Elle ne joue cependant qu'un rôle limité dans la distinction des strophes. On comprendrait pourtant très bien, si les répétitions de mots ont une importance, que (laissant de côté les vv. 4-5) on achevât la première strophe avec le v. 6 (le mot « fidélité » seul répété), la seconde avec le v. 9 et la troisième (de longueur double, ce que la théorie permet) avec le v. 15. On aurait là une succession de refrains reprenant le thème énoncé aux vv. 2-3 et le mettant en relief. Mais ces répétitions ne sont pas conformes à l'idée qu'on s'est faite du psaume, on les néglige donc. A tout le moins cependant aurait-on dû discerner, du v. 2 au v. 15, une inclusion, le poème se concluant sur les mots du début. Mais il faudrait du même coup reconnaître que la première section a formé à l'origine un poème indépendant et qui se terminait au v. 15. Le même groupe de mots « bonté-fidélité » passe inaperçu dans les autres sections, aux vv. 25, 34 et 50, sans doute toujours parce que cette répétition n'a pas de signification pour la théorie.

Si l'on étend le champ d'observation et que l'on compare à son gré suivant les cas, comme font les adeptes du système, un verset à un verset ou un groupe de deux et même trois versets à des groupes égaux, on trouve que, des vv. 2-4, cinq mots sont répétés aux vv. 34-36, quatre aux vv. 36-38 et trois au v. 6, trois encore aux vv. 21-22 et autant aux vv. 29-30. Des vv. 4-5, cinq mots sont répétés aux vv. 36-37, quatre aux vv. 29-30, autant aux vv. 37-38, trois aux vv. 21-22, trois encore aux vv. 35-36 et autant aux vv. 50-51. Si on élargit la base de comparaison, les vv. 4-6 auraient six

mots répétés aux vv. 28-30, autant aux vv. 35-37, autant aux vv. 36-38, cinq aux vv. 50-52 et quatre aux vv. 34-36. Les vv. 20 *b*-22 ont trois mots répétés aux vv. 50-52; les vv. 29-30 en ont autant au v. 37. C'est un déluge de répétitions, et il y en a d'autres. Pourquoi n'y prend-on pas garde? Qu'est-ce qui vaut aux unes d'être notées, aux autres d'être négligées? N'est-ce pas que les unes servent la théorie tandis que les autres n'ont pas la même complaisance? On dira que les unes coïncident avec des coupes du sens et les autres non. C'est exact dans certains cas, non dans tous. Et si vraiment les répétitions de mot avaient pour la distinction des strophes la signification qu'on leur attribue, on devrait les éviter ailleurs, au moins à la dose massive où elles se rencontrent, un peu comme la rime doit être évitée en français ailleurs qu'à la fin du vers. En tout cas, aux deux remarques du P. Condamin sur les répétitions de mots (*Nouvelle Revue Théologique,* p. 346) il est expédient d'en ajouter une troisième. On aurait ainsi les trois règles (?) suivantes : 1. Le début et la fin des strophes peuvent être marqués par des répétitions de mots; — 2. Ils peuvent aussi bien ne l'être pas; — 3. Des répétitions de mots peuvent également se trouver partout ailleurs dans le psaume et n'avoir aucune signification pour la distinction des strophes.

III. On doit admettre le principe que « la structure des strophes est fondée avant tout sur le sens ». Mais c'est là un principe général dont l'application ne se fait pas sans qu'on doive le préciser. Est-il nécessaire par exemple que la coupe du sens soit à peu près égale à la fin de chaque strophe? Il ne semble pas. Il suffit qu'elle soit assez marquée d'ordinaire pour que les intentions de l'auteur ne soient pas douteuses. Ainsi le lien qui existe dans la deuxième section du Ps. LXXXIX entre les vv. 32 et 33 n'interdit pas de les attribuer à deux quatrains différents. La strophique devra-t-elle encore, outre cette distribution des vers en quatrains, marquer de quelque façon le partage de la section en trois parties? Devra-t-elle, comme l'entendent en fait le P. Condamin et M. Pérennès, rendre sensibles à la fois les divisions et les subdivisions du poème? Que dans nos traductions nous les indiquions par des procédés quelconques, rien de mieux, notre but étant ou du moins devant être de faciliter le plus possible au lecteur l'intelligence du texte. Mais les auteurs marquaient-ils eux aussi de quelque manière les divisions et les subdivisions de leurs pensées? Pensaient-ils seulement à hiérarchiser ainsi leurs développements? La strophique n'a-t-elle pas consisté simplement, dans les Psaumes, à grouper régulièrement les vers, par le sens, en strophes le plus souvent égales, les divers aspects de la

pensée ou du sentiment se développant en un nombre plus ou moins grand de strophes, mais sans rien de réglé, de mécanique ni de symétrique dans leur agencement, simplement au gré du poète et suivant son inspiration? Il semble que dans un très grand nombre de cas, dans la plupart sans doute, il en soit ainsi. Et même quand il paraît en être autrement, s'agit-il d'autre chose que d'une rencontre ou d'un effort plus ou moins réussi? Le premier poème du Ps. LXXXIX semble se dérouler sur un plan assez logique, partagé qu'il est en deux parties égales, avec une strophe qui sert d'introduction et une autre, de conclusion. Mais si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que l'introduction n'annonce pas exactement le sujet. Elle semble promettre un hymne à la bonté et à la fidélité de Yahveh, et l'hymne est consacré tout autant et plus encore à la glorification de la puissance de Dieu dont le prélude, ou ce que nous considérons comme tel, ne parle pas.

Les Hébreux paraissent avoir été incapables de réaliser une ordonnance étroitement logique, n'en avoir pas eu le goût ni senti le besoin. Il est désirable qu'on mette en évidence, là où on le peut, le mouvement réel de leur pensée, mais imposer à celle-ci un cadre uniforme, une sorte de moule hors duquel elle ne saurait se couler, c'est se méprendre sur la nature de leur esprit.

IV. On peut faire observer encore en faveur de la théorie strophique que dans des cas déterminés elle ne se méprend pas sur les principales divisions du sens : au Ps. LXXXIX par exemple, dans la deuxième section, il y a une coupe évidente du sens après le v. 38 et une autre dont la place pourrait peut-être varier, mais qu'il convient en effet de fixer à la fin du v. 28. Mais ne peut-on pas, tout en professant un système erroné, découvrir des vérités? Le système de métrique imaginé par Bickell n'est pas considéré comme exact et cependant son auteur a réalisé de très réels progrès dans l'intelligence des psaumes et de leur versification même. Il n'y a qu'à voir tout ce que les interprètes de toute origine lui empruntent, sans toujours le nommer. Toute la question est donc de savoir si l'exactitude des rencontres tient essentiellement au système. Pour les adeptes de la théorie strophique, elle tient, dans nombre de cas, à ce qu'ils opèrent sur des multiples de la strophe réelle : ils rencontrent donc certaines coupes du sens, mais ils en négligent d'autres et pèchent ainsi par insuffisance en laissant de côté une bonne part de la réalité.

Ils commettent une faute analogue à celle qui consisterait à distribuer la deuxième section du Ps. LXXXIX en strophes de huit vers On prouverait aisément qu'à la fin des vv. 22, 26, 30, etc., il y a une

coupe du sens. On pourrait même soutenir qu'on ne doit pas diviser en strophes de quatre vers en s'appuyant sur les vv. 31-34 où il ne semble pas naturel de séparer la protase de l'apodose. Et cependant, à bien examiner, on discerne que dans un très grand nombre de cas, les deux distiques forment une unité, tandis que les quatre n'en forment pas une. C'est assez clair aux vv. 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 35-36, 37-38, 41-42, 43-44 : les distiques se conjuguent deux à deux, comme les vers eux-mêmes, de façon moins étroite cependant, et ce qui achève d'imposer cette division, c'est que la seconde partie du poème commence au v. 29, lequel ne peut donc appartenir à la même strophe que le v. 28. Le lien qui existe entre le v. 32 et le v. 33 prouve donc seulement que la coupe du sens à la fin de la strophe n'est pas toujours égale et il n'empêche pas que les vv. 31-32 soient plus étroitement unis entre eux qu'avec les suivants.

Or, les disciples de Zenner réunissent la plupart du temps plusieurs strophes en une seule, et qui ne cherche pas plus loin trouvera qu'en effet il y a une coupe du sens à la fin de chacune de leurs strophes. Mais il y en a une aussi ou plusieurs dans l'intervalle, et qu'ils négligent. Et il arrive même que déçus par des retours de mots ils se méprennent sur la vraie coupe du sens. Le Ps. XVIII, par exemple, se distribue de lui-même en strophes de huit vers (vv. 2-4, 5-7, 9-10, etc.) : la plupart du temps ils en joindront deux ensemble, et pour réaliser une inclusion ils rattacheront le v. 25 aux vv. 21-24 alors qu'il se lie par le sens aux vv. 26-28. Au Ps XXII, Pérennès sépare de même indûment les vv. 21-22 (Zenner, les vv. 20-22) de la plainte et de la prière qui précèdent, pour les joindre, contre le sens et la strophique, à l'action de grâce qui suit. Le Ps. CIV est un des plus réguliers qui soient, il est impossible de se tromper sur ses strophes et on ne l'a pas fait d'abord ; mais arrivé à la sixième, on la réunit à la septième pour réaliser la strophe intermédiaire et par contre on divise en deux la dernière pour trouver strophe et antistrophe.

V. Le système est d'ailleurs assez lâche sous ses apparences de rigueur. D'abord la longueur des strophes varie au gré de l'interprète, sauf pour la strophe et l'antistrophe consécutives, et encore, pour celles-ci, l'égalité n'est-elle que relative puisque le vers est, par définition, de longueur variable. Théoriquement, on ne voit même pas ce qui interdirait de déclarer égales, pour le nombre des vers, deux strophes dont la première compterait vingt stiques et la seconde trente, pourvu que dans celle-ci il n'y eût que des tristiques. Dans la réalité on n'arrive pas à ces excès, mais on garde

du jeu : très fréquemment il y a deux ou trois stiques de plus dans la strophe que dans l'antistrophe ou réciproquement. C'est le cas à la fin des Ps. XVIII et CII, au début des Ps. XXII, XXXI, LXXIX, etc.

Surtout, le système est susceptible de multiples interprétations. Le lecteur n'a qu'à comparer le Ps. LXXXIX, tel qu'il était organisé d'abord par Zenner (dont la distribution est reproduite dans SCHLÖGL, *De re metrica,* 1899) et tel qu'il le fut ensuite par Hontheim, ou le Ps. XXII, dans Zenner-Wiesmann d'une part et dans Pérennès de l'autre : ici il est particulièrement édifiant de voir ce qui est strophe ou antistrophe chez l'un devenir strophe alternante ou intermédiaire chez l'autre, cette strophe alternante, si caractérisée cependant. De même ce qui fait deux strophes chez le premier n'en fait qu'une chez le second et sauf un cas, on ne s'accorde pas sur les principales coupes du sens.

Aussi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le système s'applique aisément à toute sorte de poèmes et avec d'autant plus de facilité que les strophes réelles sont plus courtes et plus nombreuses, car le choix des combinaisons devient alors plus large. Le lecteur qui voudrait s'en convaincre n'a qu'à ouvrir presque au hasard le livre des Proverbes, même à partir du chapitre X. Pourvu qu'il ait, de la suite des idées et de l'unité d'un poème, une conception aussi large que les disciples de Zenner, il lui sera facile d'appliquer leur théorie et souvent il trouvera plusieurs manières de l'appliquer au même texte. Les répétitions de mots elles-mêmes accourront de temps à autre pour encourager ses efforts. Au fait, peut-être dira-t-on, peut-être a-t-on dit déjà, que les Proverbes aussi auraient été disposés selon les lois de la théorie strophique. Mais serait-il impossible de trouver, dans la poésie lyrique d'Occident, des morceaux auxquels les mêmes lois, à l'exception des répétitions de mots peut-être, s'appliqueraient aussi bien (c'est-à-dire aussi mal) qu'elles s'appliquent aux Psaumes?

La masse des interprètes fait preuve de sagesse en ne se fiant pas, pour établir l'unité des Psaumes, à l'application qu'on peut faire de la théorie strophique à leur texte. Elle n'est pas non plus à blâmer si elle ne trouve pas éblouissantes les lumières que la théorie apporte à l'intelligence du Psautier et si elle ne consent pas à se laisser distraire, par la contemplation d'un mirage, de ses besognes habituelles, plus pénibles sans doute, mais qui lui paraissent plus utiles.

E. PODECHARD.

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Sur l'origine des trois Évangiles Synoptiques comme interprétations de l'original hébraïque de saint Matthieu que l'ancienne Église a connu (1), j'ai déjà exposé mes idées dans mes précédentes publications sur ce sujet (2). Mais j'ai d'autres arguments pour prouver ma thèse, et je remercie le Directeur de cette Revue, qui m'a permis d'en proposer quelques-uns ici.

J'ai comparé pendant des années les Synoptiques avec les versions grecques de l'Ancien Testament (les LXX, Théodotion, Aquila, Symmaque) quand deux, au moins, d'entre elles traduisaient le même texte hébraïque, ou bien quand deux textes hébraïques correspondants (Samuel-Rois et Chroniques) étaient traduits par les LXX, et j'ai remarqué qu'il y a entre ces versions grecques les mêmes concordances, les mêmes divergences qu'on remarque dans les passages parallèles de nos Synoptiques. J'en ai conclu que nos Synoptiques, en ce qu'ils ont de commun, dérivent d'un original hébraïque, de la même manière que les anciennes versions grecques, quand elles traduisent un même passage de l'Ancien Testament.

I. — Les anciens interprètes grecs traduisent quelquefois les mots hébraïques comme nos Dictionnaires, quoique très complets, ne supposent pas qu'on puisse les traduire. C'est que nous ne connaissons pas toutes les significations des paroles hébraïques dans les différents temps, lieux, et dialectes; c'est que nous fixons avec trop de précision les limites de l'hébreu, ou de l'araméen, ou de la langue syriaque ou arabe. Ces divisions exactes étaient inconnues aux anciens interprètes grecs de la Bible.

Il me souvient qu'en lisant, il y a quelques années, *Daniel* **1, 17** :

(1) Papias, apud Euseb. *Hist. Eccl.* III, 39 : Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (al. συνεγράψατο)· ἡρμήνευσε δ' αὐτά, ὡς ἦν δυνατός (al. ἠδύνατο), ἕκαστος.

(2) « De Evangeliorum origine » disseruit Primus Vannutelli, Romae, Bardi, 1923. « De Evangeliorum origine », *Rivista degli Studi orientali*, vol. X, fasc. II-III, p. 249 ss.

	LXX	Théod.
בְּכָל־	ἐν παντὶ ῥήματι	ἐν πάσῃ
חָזוֹן	καὶ ὁράματι	ὁράσει
וַלְחֲמוֹת	καὶ ἐνυπνίοις	καὶ ἐνυπνίοις

et ne connaissant pas la loi des « interprétations multiples (1), » je crus que ῥήματι dans les LXX n'était qu'une corruption du texte grec, suivie par sa correction ὁράματι. Mais, ayant lu une autre double interprétation en *Dan.* II, 8 :

	LXX		Théod.
כָּל־קָבֵל דִּי	a) καθάπερ	b) καθάπερ	καθότι
חֲזִיתוּן	ἑωράκατε	οὖν προστέταχα	εἴδετε

je reconnus que j'ignorais comment les mots des LXX καθάπερ οὖν προστέταχα étaient nés. Car je ne savais pas, et les Dictionnaires ne me le disaient pas non plus, que חזה signifiait *voir* et *dire* (commander).

Mais plus tard je lus en *Is.* XXIX, 11 :

	LXX	*Vulg.*
וַתְּהִי לָכֶם	καὶ ἔσται ὑμῖν	*Et erit vobis*
חָזוּת	τὰ ῥήματα (2)	*visio*
הַכֹּל	πάντα ταῦτα	*omnium*

et *Is.* XXX, 10

	LXX	*Symmaque.*
לֹא תַחְזוּ־	μὴ λαλεῖτε	μὴ ὁρᾶτε
לָנוּ	ἡμῖν	ἡμῖν

je compris alors que pour les anciens interprètes le verbe חזה avait une double signification : *voir* et *dire*.

Maintenant, voyons les exemples de cette double signification dans nos Synoptiques :

Mt. XIV, 14.	*Mc.* VI, 34.	*Lc.* IX, 11.
καὶ ἐξελθὼν	καὶ ἐξελθὼν	καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς
εἶδεν	εἶδεν	ἐλάλει
πολὺν ὄχλον	πολὺν ὄχλον	αὐτοῖς

(1) Voir mon article dans la *Rivista degli Studi orientali.*

(2) חָזוּת, pluriel. Voir, dans *Zach.* X, 2, le verbe חזה, en parallélisme synonymique avec דבר.

xii, 47.		viii, 20.
ζητοῦντές		
σοι λαλῆσαι		ἰδεῖν
		θέλοντές σε.

xvii, 3.	ix, 4.	ix, 30.
καὶ ἰδοὺ	καὶ	καὶ ἰδοὺ
		ἄνδρες δύο
ὤφθη αὐτοῖς	ὤφθη αὐτοῖς	συνελάλουν αὐτῷ
		οἵτινες ἦσαν
Μωϋσῆς καὶ Ἠλείας	M. κ. Ἠ.	Μωϋσῆς καὶ Ἠλ.
	καὶ ἦσαν	
συνλαλοῦντες	συνλαλοῦντες	οἱ ὀφθέντες

ix, 33.	xi, 14.
ἐλάλησεν	ἐλάλησεν
ὁ κωφός	ὁ κωφός

Quand S. Mt. traduit une autre fois (xii, 12 ss.) la même narration, il fait une double version du mot חזה : ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.

II. — Je n'aurais jamais su, en consultant les Dictionnaires, que la locution הֲלֹא = οὐχί pouvait être traduite γάρ. Mais la version d'Isaïe me l'apprit :

Is. x, 11	LXX	*Vulg.*
הֲלֹא		*Nunquid non*
כַּאֲשֶׁר	ὃν τρόπον	*sicut*
	γὰρ	
עָשִׂיתִי	ἐποίησα	*feci...?*

Même divergence dans nos Synoptiques :

Mt. vi, 25.	*Lc.* xii, 23.
οὐχὶ	
ἡ ψυχὴ	ἡ γὰρ ψυχὴ
πλεῖόν ἐστιν	πλεῖόν ἐστιν
τῆς τροφῆς;	τῆς τροφῆς

Judic. iv, 14 : הֲלֹא יְהוָה יָצָא, *A.* οὐχ (1) ἰδοὺ Κύριος ἐλεύσεται, *B.* ὅτι κύριος ἐξελεύσεται; *Judic.* vi, 14 הֲלֹא = ἰδού.

(1) Lire : οὐχὶ ἰδού.

III. — Remarquez le pronom מָה rendu dans les Évangiles διὰ τί, comme il arrive rarement :

	Mc. XI, 3.	*Lc.* XIX, 31.
	τί	διὰ τί
	ποιεῖτε	λύετε

Jer. XXIII, 37.

וּמָה	καὶ διὰ τί
דִּבֶּר יְהוָֹה	ἐλάλησεν Κύριος

Mt. XVII, 19.	*Mc.* IX, 28.
διὰ τί ἡμεῖς	ὅτι ἡμεῖς

Mt. XVII, 10.	*Mc.* IX, 11.
λέγοντες· τί οὖν	λέγοντες· ὅτι
οἱ γραμματεῖς λέγουσιν	λέγουσιν οἱ γραμματεῖς

Jud. II, 2 : מָה־זֹּאת עֲשִׂיתֶם = ὅτι (1) ταῦτα ἐποιήσατε.

IV. — Parlons du *ciel* maintenant. Les termes οὐρανός, οὐρανοί, οὐράνιος sont parfois ajoutés au texte original.

Mt. V, 48.	*Lc.* VI, 36.
ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν	καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν
ὁ οὐράνιος	
τέλειός ἐστιν	οἰκτίρμων ἐστίν

VI, 9.	IX, 2.
πάτερ ἡμῶν	πάτερ,
ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	
ἁγιασθήτω	ἁγιασθήτω

Dan. III, 17.

	LXX	*Théod*
הֵן אִיתַי	ἔστι γὰρ	ἔστιν γὰρ
אֱלָהָנָא	θεὸς	θεός,
	ἐν οὐρανοῖς,	
	εἷς κύριος ἡμῶν,	
דִּי	ὃν	ᾧ

(1) Textus *A.* habet ὅτε.

Mt. XIII, 4.	*Mc.* IV, 4.	*Lc.* VIII, 5.
καὶ ἐλθόντα	καὶ ἦλθεν	καὶ κατεπατήθη καὶ
τὰ πετεινὰ	τὰ πετεινὰ	τὰ πετεινὰ
		τοῦ οὐρανοῦ
κατέφαγεν αὐτά.	καὶ κατέφαγεν αὐτό.	κατέφαγεν αὐτό.

Is. XVIII, 6.

	LXX
וְקַץ עָלָיו	καὶ συναχθήσεται ἐπ' αὐτοὺς
הָעַיִט	τὰ πετεινὰ,
	τοῦ οὐρανοῦ,
וְכָל־	καὶ πάντα

Quelquefois le nom שְׁמַיִם, שְׁמַיָּא est traduit dans les Évangiles et dans les anciennes versions selon son étymologie; سما = *être haut.*

Mt. V, 45.	*Lc.* VI, 35.
ὅπως γένησθε	καὶ ἔσεσθε
υἱοὶ	υἱοὶ
τοῦ πατρὸς ὑμῶν	
τοῦ ἐν οὐρανοῖς	ὑψίστου

XXI, 9.	*Mc.* XI, 10.	XIX, 38.
		ἐν οὐρανῷ
ὡσαννὰ	ὡσαννὰ	εἰρήνη, καὶ δόξα (1)
ἐν τοῖς ὑψίστοις	ἐν τοῖς ὑψίστοις	ἐν ὑψίστοις

Dan. II, 18.	LXX	*Théod.*
אֱלָהּ	τοῦ κυρίου	τοῦ θεοῦ
שְׁמַיָּא	τοῦ ὑψίστου	τοῦ οὐρανοῦ

De même en *Dan.* II, 19.

	LXX	*Théod.*
לֶאֱלָהּ	τὸν κύριον	τὸν θεὸν
שְׁמַיָּא	τὸν ὕψιστον	τοῦ οὐρανοῦ

On pourrait objecter que, selon S. Jérôme, l'évangile hébraïque

(1) S. Luc traduit en grec les paroles hébraïques; ici, et II, 14, il traduit ὡσαννά : δόξα καὶ εἰρήνη; très souvent ἀμήν = ἀληθῶς.

n'avait pas בשמים, mais ברמה : « Denique Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit : *Hosanna barrama* » (1). Mais lisez, s'il vous plaît, le psaume XVIII, qui se retrouve tout entier en *II Sam.* XXII :

Ps. XVIII, 8.		*II Sam.* XXII, 8.	
וּמוֹסְדֵי	καὶ τὰ θεμέλια	וּמוֹסְדוֹת	καὶ τὰ θεμέλια
הָרִים	τῶν ὀρέων	הַשָּׁמַיִם	τοῦ οὐρανοῦ
יִרְגָּזוּ	ἐταράχθησαν	יִרְגָּזוּ	συνεταράχθησαν

Dans la deuxième ligne on a fait un changement de synonymes, qui est confirmé par la version d'*Isa.* XVIII, 6 :

	LXX	*Vulg.*
לָעֵיט	τοῖς πετεινοῖς	*avibus*
הָרִים	τοῦ οὐρανοῦ	*montium*

D'ailleurs שמים, שמיא, était pour les Hébreux le nom de *Dieu* et des *Anges* (2).

Dan. IV, 19.

	LXX	*Théod.*
וּמָטַת	καὶ ἰσχύι (3).	καὶ ἔφθασεν
לִשְׁמַיָּא	τὰ πρὸς τὸν ἅγιον	εἰς τὸν οὐρανόν
	καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ	

Lisez le Targum sur *Job.* XV, 15 : « *In sanctis sublimibus non habet fidem : et angeli excelsi non sunt mundi coram Illo.* »

	LXX	*Targum*
בְּקַדִּישֵׁי	κατὰ ἁγίων	בְּקַדִּישֵׁי עִלָּאֵי
לָא יְהֵימִין	οὐ πιστεύει,	לָא יְהֵימִין
וְשָׁמַיִם	οὐρανὸς δὲ	וְאַנְגְּלֵי מְרוֹמָא
לָא זַכּוּ	οὐ καθαρὸς	לָא זַכָּאִין
בְּעֵינָיו	ἐναντίον αὐτοῦ	קֳדָמוֹי

On voit évidemment que שמים est rendu : *les Anges élevés* (aux

(1) *Ep.* 20.5.
(2) Gustaf Dalman, *Die Worte Iesu* (Leipzig, 1898), pages 171 s. e 178 s.
(3) Cf. מטא, מצא = *il put.*

cieux). Il sera très facile, alors, d'expliquer les divergences suivantes des Évangiles :

Mt. x, 32.		*Lc.* xii, 8.
ἔμπροσθεν		ἔμπροσθεν
τοῦ πατρός μου		
τοῦ ἐν οὐρανοῖς		τῶν ἀγγέλων
		τοῦ θεοῦ

x, 33.		xii, 9.
ἔπροσθεν		ἐνώπιον
τοῦ πατρός μου		
τοῦ ἐν οὐρανοῖς		τῶν ἀγγέλων
		τοῦ θεοῦ

xviii, 14.	*Lc.* xv, 7.	xv, 10.
θέλημα	χαρὰ	χαρὰ
ἔμπροσθεν		ἐνώπιον.
τοῦ πατρὸς ὑμῶν		
τοῦ ἐν οὐρανοῖς	ἐν τῷ οὐρανῷ	τῶν ἀγγέλων
		τοῦ θεοῦ

V. — Les *Anges* étaient nommés קְדֹשִׁים = *saints;* et avec la loi de la multiple interprétation on comprendra les expressions des Évangiles et de Job qui suivent.

La divergence suivante des Évangiles est bien expliquée par les versions de Job.

Mt. xvi, 27.	*Mc.* viii, 38.	*Lc.* ix, 26.
τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ	τῶν ἀγγέλων	τῶν ἁγίων
	τῶν ἁγίων	ἀγγέλων

Job. v, 1 : אֶל־מִי מִקְּדֹשִׁים תִּפְנֶה, εἴ τινα ἀγγέλων ἁγίων ὄψῃ.

Job. xxxvi, 14 : וְחַיָּתָם בַּקְּדֵשִׁים יְחַלֶּץ, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν τιτρωσκομένη (rad. חלל? חלף?) ὑπὸ ἀγγέλων.

Évidemment « les Saints » étaient « les Anges ».

VI. — Nous avons parlé du ciel; maintenant quelques mots de *la terre,* notre mère.

Mt. XIII, 32.	*Mc.* IV, 31.
ὃ μικρότερον μέν ἐστιν	μικρότερον ὂν
πάντων	πάντων
τῶν σπερμάτων	τῶν σπερμάτων
	τῶν ἐπὶ τῆς γῆς
ὅταν δέ	καὶ ὅταν

Dan. I, 12 : וְיִתְּנוּ לָנוּ מִן־הַזֵּרֹעִים וְנֹאכְלָה.

LXX	*Théod.*
καὶ δοθήτω ἡμῖν	καὶ δότωσαν ἡμῖν
ἀπὸ τῶν ὀσπρίων	ἀπὸ τῶν σπερμάτων
τῆς γῆς	
ὥστε κάπτειν	καὶ φαγόμεθα

Quoique les textes A. Q. de Théodotion ajoutent τῆς γῆς à la parole σπερμάτων, cela paraît avoir été fait après une collation avec les LXX, car Théodotion est d'ordinaire très fidèle à son original. D'ailleurs notre comparaison ne perd rien de sa force. Il reste toujours vrai qu'au texte hébraïque de Daniel a été ajouté τῆς γῆς par la version, ou par les versions.

VII. — Je fais suivre quelques divergences très faciles à comprendre :

a) Voyez dans les Synoptiques les différentes traductions de הֵנָּה = *ici,* par un adverbe ou par un pronom.

Mt. XVII, 17.	*Mc.* IX, 19.	*Lc.* IX, 41.
φέρετέ	φέρετε	προσάγαγε
μοι		
αὐτὸν	αὐτὸν	
ὧδε	πρός με	ὧδε
		τὸν υἱόν σου (1)

Idem *Prov.* IX, 4, et IX, 16 :
סֻר חֵנָּה = ἐκκλινάτω πρὸς μέ.
Prov. XXV, 7.
עֲלֵה הֵנָּה = ἀνάβαινε πρὸς μέ.

(1) S. Luc, au lieu du pronom αὐτόν place le nom : τὸν υἱόν σου. Cf. VANNUTELLI, *De Evangeliorum Origine* (Romae, Bardi, 1923), chapitre « *Nomen-pronomen* ».

La particule הֵנָּה devrait être littéralement traduite ὧδε, car πρὸς μέ = אֵלַי.

b)

	Mc. III, 3.	*Lc.* VI, 8.
	ἔγειρε	ἔγειρε
		καὶ στῆθι
	εἰς τὸ μέσον	εἰς τὸ μέσον

Les mots καὶ στῆθι en S. Luc sont une double version de קוֹם, parce que ce verbe a cette double signification, *surgere* et *stare;* ou bien on doit les rapprocher de *Dan.* VIII, 17.

וַיָּבֹא	καὶ ἦλθε
	καὶ ἔστη
אֵצֶל עָמְדִי	ἐχόμενός μου τῆς στάσεως

c)

Mt. X, 18.	*Mc.* XIII, 9.	*Lc.* XXI, 12.
ἕνεκεν	ἕνεκεν	ἕνεκεν
ἐμοῦ	ἐμοῦ	τοῦ ὀνόματός μου

Jerem. XIV, 7 : לְמַעַן שִׁמְךָ = *Vulg. : propter nomen tuum,* LXX ἕνεκέν σου.

d)

Mt. XVI, 26.	*Mc.* VIII, 36.	*Lc.* IX, 25.
	καὶ ζημιωθῆναι	
τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;	ἑαυτὸν δὲ
		ἀπολέσας
ζημιωθῇ;		ἢ ζημιωθείς;

Eccli. passim. XIV, 5 לְנַפְשׁוֹ (= *animae suae*) LXX ἑαυτοῦ; XIV, 6 לְנַפְשׁוֹ (= *animam suam*) LXX ἑαυτόν. Cf. XVII.

e)

Mt. XVI, 8.	*Mc.* VIII, 17.	
τί διαλογίζεσθε	τί διαλογίζεσθε	
ἐν ἑαύτοῖς		
IX, 4,	II, 8.	V, 22.
τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν	ὅτι οὕτως διαλογίζονται	τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν
	ἐν ἑαυτοῖς	

Mc. v, 30.	*Lc.* viii, 46
ἐπιγνοὺς	ἔγνων
ἐν ἑαυτῷ	
τὴν ἐξ αὐτοῦ	
δύναμιν ἐξελθοῦσαν	δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ

Mt. ix, 4.	ii, 8.	v, 22.
καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς	ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ	ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς
τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν	ὅτι οὕτως διαλογίζονται	τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν

Job. xv, 23.

יָדַע	οἶδεν δὲ
	ἐν ἑαυτῷ
כִּי נָכוֹן	ὅτι μένει

VIII. — Les divergences suivantes (ὄχλος, ὄχλοι — αὐτοί, αὐτῶν, etc.) inexplicables aux Dictionnaires, sont expliquées par les anciennes versions.

Mt. xiv, 15.	*Mc.* vi, 36.	*Lc.* ix, 12.
ἀπόλυσον οὖν	ἀπόλυσον	ἀπόλυσον
τοὺς ὄχλους	αὐτοὺς	τὸν ὄχλον
ἵνα ἀπελθόντες	ἵνα ἀπελθόντες	ἵνα πορευθέντες
xiv, 19.	**vi, 39.**	**ix, 14.**
καὶ κελεύσας	καὶ ἐπέταξεν	εἶπεν δὲ
	αὐτοῖς	πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ
	ἀνακλῖναι	κατακλίνατε
τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι	πάντας	αὐτοὺς
	συμπόσια συμπόσια	κλισίας
ἐπὶ τοῦ χόρτου	ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ	
xv, 39.	**viii, 9.**	
καὶ ἀπολύσας	καὶ ἀπέλυσεν	
τοὺς ὄχλους	αὐτοὺς	
xiv, 22.	**vi, 45.**	
ἀπολύσας	ἀποταξάμενος	
τοὺς ὄχλους	αὐτοῖς	

xxvi, 55.	xiv, 48.
εἶπεν ὁ Ἰησοῦς	ὁ Ἰησοῦς εἶπεν
τοῖς ὄχλοις	αὐτοῖς

xiv, 19.	vi, 41.	ix, 16.
οἱ δὲ μαθηταὶ	ἵνα παρατιθῶσιν	παραθεῖναι
τοῖς ὄχλοις	αὐτοῖς	τῷ ὄχλῳ

II Chron. xxxvi, 15.	LXX (*II Chron.* xxxvi, 15).	*Ezras A.* i, 48.
כִּי	ὅτι	καθὸ
חֶמְלָ֔	ἦν φειδόμενος	ἐφείδετο
עַל־עַמּ֖וֹ	τοῦ λαοῦ αὐτοῦ	αὐτῶν

Ici Esdras traduit αὐτῶν = עֲלֵיהֶם. Voici des exemples de l'A. T. : *Ex.* xviii, 25 : עַל־הָעָם = ἐπ᾽ αὐτούς : *Is.* lxiii, 6 : וְאַבּוּסֵם עַמִּים בְּאַפִּי = *Vulg. et conculcavi populos in furore meo,* LXX καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς τῇ ὀργῇ μου. — Le nom עָם = *peuple,* est traduit parfois chez les LXX ὄχλος : *Num.* xx, 20; *Jer.* xxxi (48), 42. A un ὄχλος de *Mt.* ou de *Mc.* correspond souvent en *Lc.* λαός : *Mc.* xi, 18; *Lc.* xix, 48 : *Mt.* xxi, 46; *Mc.* xii, 12; *Lc.* xx, 19 : *Mt.* xxiii, 1; *Mc.* xii, 37; *Lc.* xx, 45.

Si vous désirez une autre solution de la divergence (ὄχλον-ὄχλους et αὐτούς), lisez *Dan.* ii, 35 :

	LXX	*Théod.*
וַיִּשָּׂא	καὶ ἐξῆρεν	καὶ ἐρρίπισεν
הֲמוֹן	αὐτὰ τὸ πλῆθος	αὐτὰ
רוּחָא	τοῦ πνεύματος	ὁ ἄνεμος

Les LXX ont exprimé la double leçon probable הֲמוֹן = αὐτά, הֲמוֹן = τὸ πλῆθος. Voir aussi *Dan.* ii, 34 :

	LXX	*Théod.*
וְהִדְקַת	καὶ κατήλεσεν	καὶ ἐλέπτυνεν
הֲמוֹן	αὐτά	εἰς τέλος

La version εἰς τέλος (= *complètement*) se rapporte à הֲמוֹן. Voyez *Mc.* vi, 39 (que nous avons cité) πάντας.

Semblable confusion entre הֲמוּ (verbe) et הֲמוֹ en *Zach.* ix, 15 :

וְשָׁתוּ	καὶ ἐκπίονται
הֲמוֹ	αὐτοὺς
כְּמוֹ־יָיִן	ὡς οἶνον

Cet exemple montre que la distinction entre les divers langages sémitiques ne valait pas chez les anciens ce qu'elle vaut chez nous. Le livre de *Zach.* était écrit en hébreu. Néanmoins les LXX y lisent sans hésitation le pronom araméen הֲמוֹ, qu'on lit seulement en *Esdras* IV, 10.23; V, 5.11.12.14.15; VII, 17. Voyez le vers. araméen de *Jerem.* X, 11; le nom בר (= fils) *Ps.* II, 12; *Prov.* XXXI, 2 : voyez *Prov.* XXIV, 72 : לַמְלָכִים (= *aux rois*) = μετὰ βουλῆς (1); le même en *Eccle.* II, 12.

La langue de la *Mišna,* quoique hébraïque, a beaucoup d'araméismes.

IX. — Daniel nous apprend (X, 6) que le même mot המון = ὄχλος, πλῆθος, peut-être traduit aussi θόρυβος :

Dan. X, 6.	LXX	*Théod.*
כְּקוֹל	ὡσεὶ φωνὴ	ὡς φωνὴ
הֲמוֹן	θορύβου	ὄχλου

Lisez les Évangiles :

Mt. IX, 23.	*Mc.* V, 38.	*Lc.* VIII, 52.
καὶ ἰδὼν	καὶ θεωρεῖ	
	θόρυβον	
	καὶ κλαίοντας	ἔκλαιον δὲ
τοὺς αὐλητὰς	καὶ ἀλαλάζοντας	πάντες
	πολλὰ	καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν
καὶ ὄχλον θορυβούμενον		

Le grec θόρυβος ne traduit pas seulement המון, mais aussi הם. *Ezech.* VII, 11.

Ezech. VII, 11.	LXX	*Théod.*
לֹא מֵהֶם	οὐ μετὰ θορύβου	οὐκ ἐξ αὐτῶν
וְלֹא מֵהֲמֹנָם :	οὐδὲ μετὰ σπουδῆς	οὐδὲ ἐκ τοῦ πλήθους αὐτῶν

(1) *Mezzacasa* « Il libro dei Proverbi di Salomone », Roma, 1913, à page 47, s. *Driver* « Introduction to the Literature of the Old Testament » 7th Ed. Edinburgh.

Voyez les Évangiles (*Mt.* xxvii, 24; *Mc.* xv, 15; *Lc.* xxiii, 24) où les mots θόρυβος, τῷ ὄχλῳ, αὐτῶν se correspondent.

Les synonymes ὄχλος, πλῆθος, qu'on rencontre dans les synoptiques, on les rencontre aussi dans les anciennes versions :

Ps. xlii (xli), 5.	LXX	*Aquila*	*Symmachus*
בְּקוֹל	ἐν φωνῇ	ἐν φωνῇ	μετὰ φωνῆς
רִנָּה	ἀγαλλιάσεως	αἰνέσεως	εὐφημίας
וְתוֹדָה	καὶ ἐξομολογήσεως,	καὶ εὐχαριστίας,	καὶ ἐξομολογήσεως,
הָמוֹן	ἤχου	ὄχλου	πλήθους
חוֹגֵג	ἑορταζόντων	ἑορτάζοντος	πανηγυριζόντων

Isa. xxix, 8 המון = LXX ὁ πλοῦτος *Aq.* ὁ ὄχλος *Sy.* τὸ πλῆθος. Idem *Isa.* xxxii, 14. Lisez maintenant les synonymes du Nouveau Testament :

iv, 25.	iii, 7.	vi, 17.
καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ	καὶ	καὶ
ὄχλοι πολλοὶ	πολὺ πλῆθος	ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ καὶ πλῆθος πολὺ
ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας	ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ...ἠκολούθησαν	τοῦ λαοῦ

Pour le nom Γαλιλαία en Luc, cf. iv, 37; vii, 17 avec les parallèles.

X. — Si les LXX traduisent עָם par ὄχλος, ils le traduisent aussi ἄνθρωπος, ἄνθρωποι.

Isa. xxxvi, 11.	LXX	*II Reg.* xviii, 26.
בְּאָזְנֵי	εἰς τὰ ὦτα	ἐν τοῖς ὠσὶν
הָעָם	τῶν ἀνθρώπων	τοῦ λαοῦ
אֲשֶׁר עַל־ הַחוֹמָה	(τῶν) ἐπὶ τῷ τείχει.	τοῦ ἐπὶ τοῦ τείχους

Cf. *Isa.* xliv, 7. De même *Eccle.* xii, 9.

	LXX	
לִמַּד דַּעַת	ἐδίδαξεν γνῶσιν	
אֶת־הָעָם	σὺν τὸν ἄνθρωπον (sic).	(*Aquila et Symm.* λαόν)

Job. xii, 2.	LXX
כִּי אַתֶּם	εἶτα ὑμεῖς ἐστε
עָם	ἄνθρωποι

Cf. *Job.* xxii, 15 : xxxiv, 20 עָם = ἀνδρός.

Voici les Synoptiques :

Mt. xvi, 13.	*Mc.* viii, 27.	*Lc.* ix, 18.
τίνα λέγουσιν	τίνα με λέγουσιν	τίνα με
οἱ ἄνθρωποι	οἱ ἄνθρωποι	οἱ ὄχλοι
εἶναι	εἶναι	λέγουσιν εἶναι

XI. — Voyez le verbe נָתַן traduit par les LXX *donner* et *jeter, introduire.*

Isa. xxxvii, 7.		*II Reg.* xix, 7.	
הִנֵּנִי	ἰδοὺ ἐγὼ	הִנֵּנִי	ἰδοὺ ἐγὼ
נֹתֵן בּוֹ	ἐμβάλλω εἰς αὐτὸν	נֹתֵן בּוֹ	δίδωμι ἐν αὐτῷ
רוּחַ	πνεῦμα	רוּחַ	πνεῦμα

Isa. xxxvii, 19.		*II Reg.* xix, 18.	
וְנָתַן	καὶ ἐνέβαλον	וְנָתְנוּ	καὶ ἔδωκαν
אֶת־אֱלֹהֵיהֶם	τὰ εἴδωλα αὐτῶν	אֶת־אֱלֹהֵיהֶם	τοὺς θεοὺς αὐτῶν
בָּאֵשׁ	εἰς τὸ πῦρ	בָּאֵשׁ	εἰς τὸ πῦρ

On remarque la même divergence dans les Synoptiques.

Mt. x, 34.	*Lc.* xii, 51.
	εἰρήνην
ἦλθον βαλεῖν	παρεγενόμην δοῦναι
εἰρήνην	
ἐπὶ τὴν γῆν	ἐν τῇ γῇ

xxv, 27.	xix, 23.
ἔδει σε οὖν	καὶ διὰ τί οὐκ
βαλεῖν	ἔδωκάς
τὰ ἀργύριά μου	μου τὸ ἀργύριον
τοῖς τραπεζίταις	ἐπὶ τράπεζαν

J'espère pouvoir revenir sur cette question.

XII. — Voyez les synonymes σεισμός et λαῖλαψ dans nos Synoptiques et dans les anciennes versions.

Mt. VIII, 24.	*Mc.* IV, 37.	*Lc.* VIII, 23.
καὶ ἰδοὺ	καὶ γίνεται	καὶ κατέβη
σεισμὸς	λαῖλαψ	λαῖλαψ
μέγας	μεγάλη	

Job. XXI, 18 : סוּפָה LXX λαῖλαψ, *Aquila :* συσσεισμός. Cf. *Job.* XXXVII, 9. *Aquila.*

Job. XXXVIII, 1 : הַסְּעָרָה = λαίλαπος; *Jer.* XXXII (XXV), 32 : סַעַר גָּדוֹל = λαῖλαψ μεγάλη; *Jerem.* XXIII, 19 : סַעֲרַת יְהוָה = σεισμὸς παρὰ κυρίου.

XIII. — Notez les interrogations suivantes : *Isa.* XL, 25.

וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה Vulg. *et cui assimilastis me et adaequastis?*

Isa. XLVI, 5.

לְמִי תְדַמְּיוּנִי וְתַשְׁוּנִי Vulg. *cui assimilastis me et adaequastis?*

Thren. II, 13.

	LXX	*Vulg.*
מָה אֲדַמֶּה־לָּךְ	τί ὁμοιώσω σοι,	*Cui assimilabo te,*
הַבַּת יְרוּשָׁלַיִם	θύγατερ Ἰερουσαλήμ,	*filia Jerusalem,*
מַה אַשְׁוֶה־לָּךְ	τίς σώσει (1);	*cui exaequabo te?*

Les deux verbes דמה, שׁוה sont réunis en parallélisme synonymique. Le verbe שׁוה signifie *comparer* et *placer* (cf. les dictionnaires). Cette double signification donnera la solution de la divergence qui suit :

Mc. IV, 30.	*Lc.* XIII, 18.
πῶς	τίνι
ὁμοιώσωμεν	ὁμοία ἐστὶν
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ	ἡ βασιλεία τ. θ.
καὶ ἐν τίνι	καὶ τίνι
αὐτὴν	
παραβολῇ θῶμεν;	ὁμοιώσω
	αὐτήν;

(1) יִוָּשַׁע? ἐξισώσει?

Sur la divergence πῶς et τίνι, voyez mon opuscule « De Evangeliorum origine » Romae, Bardi, 1923, à la page 15 s.

La divergence ὁμοιώσωμεν = נְדַמֶּה (*Pihel*) et ὁμοία ἐστίν = נִדְמָה (*Niphal*) est très facile à expliquer. Cf. *Job*. XIX, 28 נִמְצָא (= *il est trouvé*), εὑρήσομεν.

Le nom παραβολῇ = *comparaison*, est שְׁוָאָה : f.c *Buxtorf* « Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum ».

שָׁוָּה = ἔθηκεν

XIV. — Le verbe צָעַק signifie *crier, appeler, convoquer*. Les anciennes versions et les Évangiles lui donnent aussi la signification de *monter*.

Mt. XXVII, 17.	*Mc*. XV, 8.	*Lc*. XXIII, 18.
συνηγμένων οὖν	καὶ ἀναβὰς (al. ἀναβοήσας)	ἀνέκραγον δὲ
αὐτῶν	ὁ ὄχλος	παμπληθεί

Jud. XII, 1.	B	A
וַיִּצָּעֵק	καὶ ἐβόησεν	καὶ συνήχθησαν
אִישׁ אֶפְרַיִם	ἀνὴρ Ἐφράιμ	οἱ υἱοὶ Ἐφράιμ.

Targ. וְאִתְכְּנַשׁ (et congregatus est); Syr. ܘܩܥܘ (= et clamaverunt).

Jud. X, 17.	B	A
וַיִּצָּעֲקוּ	καὶ ἀνέβησαν	id.
בְּנֵי עַמּוֹן	οἱ υἱοὶ Ἀμμών	id.

Targ. וְאִתְכְּנִישׁוּ (= *et congregati sunt*) Syr. ܘܐܬܟܢܫܘ (= *et congregati sunt*).

Le verbe ἀνακράζειν traduit זעק dans *I Reg*. XXII, 32; *Ezech*. XXI, 12 (17). Il traduit שׁאג dans *Joël* III (IV), 16.

Le verbe ἀναβοᾶν traduit זעק dans *Ex*. II, 23; *I Sa*. IV, 13; XIV, 20 (1); XXVIII, 12 : *Ne*. IX, 18, etc. Il traduit צעק dans *Gen*. XXVII, 34; *Ex*. XIV, 10; *Nu*. XX, 16; *De*. XXVI, 7; *Jos*. XXIV, 7, etc.

XV. — La divergence suivante n'est, peut-être, pas fortuite, car elle semble due à saint Luc, qui, dans son Évangile, parle plus ouvertement que les autres de l'immortalité des âmes avant la résurrection (cf. la parabole du mauvais riche et de Lazare, les paroles au larron : σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ). De même que plus haut (10, 28) il a retouché le texte de saint Matthieu τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνα-

(1) Ici on remarque la même équivoque de ἀνέβη et ἀνεβόησεν, qu'on voit dans *Mc*. XV, 8.

μένων ἀποκτεῖναι, en lui substituant : μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι (1), ainsi a-t-il changé la locution τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ en τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γεένναν. Toutefois ce changement *peut* avoir sa raison d'être dans l'original hébraïque.

Mt. x, 28.	*Lc.* xii, 5.
ἀπολέσαι	ἐμβαλεῖν
ἐν γεέννῃ	εἰς τὴν γεένναν

Le verbe ἀπολέσαι traduit le verbe hébraïque שׁמד, à la forme *Hiphil* et *Niphal* (cf. *Deut.* ii, 21; *Jos.* xi, 14; *Esth.* iv, 8).

Le verbe ἐμβαλεῖν dans les *Proverbes* xxii, 18 (2) traduit שׁמר, comme s'il était שׁמד.

De même הַשְׁחִית très souvent chez les LXX est ἀπολέσαι (cf. *Gen.* xviii, 28.31.32; xix, 13; *Isa.* xi, 9; xiv, 20), et dans *Jerem.* xi, 19 il est ἐμβάλωμεν.

XVI. — *Mt.* xxiii, 31.	*Lc.* xi, 48.
ὅτι	ὅτι
υἱοί ἐστε	
τῶν φονευσάντων	αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν
τοὺς προφήτας	αὐτοὺς
	ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε

La même double signification de בָּנִים en *Dan.* xi, 14.

	LXX	*Théod.*
וּבְנֵי	καὶ ἀνοικοδομήσει	καὶ οἱ υἱοὶ
פָּרִיצֵי עַמְּךָ	τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σου	τῶν λοιπῶν (3) τοῦ λαοῦ σου

De même en *Isa.* xlix, 17 : בָּנַיִךְ = οἰκοδομηθήσῃ.

Jud. xvi, 2 וְהָרַגְנֻהוּ = *B.* καὶ φονεύσωμεν αὐτόν, *A.* καὶ ἀποκτείνωμεν αὐτόν. Pour la divergence *nominis et pronominis* (προφήτας — αὐτούς), voyez mon opuscule, page 46.

1) Cf. mon opuscule, p. 20.
(2) Ici aussi point de distinction des langues sémitiques.
(3) *A.* : λοιμῶν.

Mt. IX, 15.	*Mc.* II, 19.	*Lc.* V, 34.
πενθεῖν	νηστεύειν	ποιῆσαι νηστεύσαι

Le verbe עִנָּה, à côté de la signification *répondre,* signifie aussi πενθεῖν, νηστεύειν. Dalman (Gramm. des jüd. pal. Aramäisch, § 3, 4) en donnant la définition de מְגִלַּת תַּעֲנִית, écrit : ein Verzeichnis der Tage, an welchen nicht *gefastet* (νηστεύειν) und auch nicht *Totenklage abgehalten* (πενθεῖν) werden soll ».

Voyez Buxtorf. עִנָּה.

XVII. — Sur le verbe δύνασθαι dans les Synoptiques et les anciennes versions de la Bible j'espère écrire un article. Ici je choisirai un exemple.

Mt. XXVII, 42.	*Mc.* XV, 31.	*Lc.* XXIII, 35.
ἄλλους ἔσωσεν	ἄλλους ἔσωσεν	ἄλλους ἔσωσεν
ἑαυτὸν	ἑαυτὸν	
οὐ δύναται σῶσαι·	οὐ δυναται σῶσαι	σωσάτω
		ἑαυτὸν,
		εἰ οὗτός ἐστιν
	ὁ χριστός,	ὁ χριστός
βασιλεὺς Ἰσραήλ	ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ.	
ἐστιν		

Les mots ὁ βασ. Ἰσρ. sont une double version de ὁ χριστός. Quant à l'absence du verbe δύνασθαι en Lc., je crois que le texte original était לא יָצִיל, lu par Lc. לְיָצִיל.

Ce passage des Synoptiques est très semblable à *Isa.* XLIV, 20, car le verbe הִצִּיל peut être traduit σώζειν et ἐξαιρεῖν.

Isa. XLIV, 20.	LXX
וְלֹא	καὶ οὐδεὶς
יַצִּיל	δύναται ἐξελέσθαι
אֶת־נַפְשׁוֹ	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

Nous avons vu, au N. VII, qu'à la locution אֶת־נַפְשׁוֹ correspond ἑαυτόν.

Chez les Arabes la préposition ل placée avant les futurs en fait des jussifs; لِيَكْتُبْ = *qu'il écrive!* La même tournure était employée chez les Rabbins : voir Dalman (1), § 61, 1, c, par exemple : לִיקוּם = *qu'il se lève debout,* לְצַלֵּי (proprement לִיצַלֵּי) = *qu'il prie.*

(1) « Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch », II Aufl. Leipzig. 1905.

Les exemples que j'ai recueillis dans la Bible prouvent que les LXX comprenaient cette valeur de jussif : *Isa.* XXI, 1 לַחֲלוֹף = διέλθοι ; *Isa.* XXXVIII, 20. יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי = *Vulg.* « *Domine salvum me fac* : *Eccli.* XI, 29 : לְהָבִיא = εἴσαγε : *Eccli.* XII, 11 לְהִתְּרֵא = φύλαξαι : *II Chron.* XXXV, 6 : לַעֲשׂוֹת = τοῦ ποιῆσαι, mais *Esdras* A. qui traduit le même texte : ποιήσατε : *Tob.* VI, 8 κάπνισον a dans l'hébreu de Munster לְהַקְטִיר.

Le texte supposé par Luc était donc ou לְיַצִּיל ou לְהַצִּיל. Voir dans *Isa.* XX, 6, un exemple très semblable :

Isa. XX, 6.	LXX
לְהִנָּצֵל	οὐκ ἐδύναντο σωθῆναι
מִפְּנֵי מֶלֶךְ	ἀπὸ βασιλέως

Bien souvent les signes לא, et ל se confondaient entre eux. La locution לָכֵן est très souvent confondue avec לֹא כֵן. Cf. *II Reg.* XIX, 32 LXX οὐχ οὕτως, *Aquila*, *Symmachus* διὰ τοῦτο. Le même *Jud.* VIII, 7 ; XI, 8 entre *A.* et *B* : cf. *Gen.* IV, 15 : *Job.* XXXII, 13 : לֹא אִישׁ = ἀνθρώπῳ (= לְאִישׁ).

XVIII. — *Mt.* XIV, 23.	*Mc.* VI, 46.
ἀνέβη	ἀπῆλθεν
εἰς τὸ ὄρος	εἰς τὸ ὄρος

Mc. parle ici de s'en aller à la montagne. Il est bien vraisemblable que le traducteur grec de Matthieu, ou un διορθωτής a changé le verbe en un autre plus propre : ἀνέβη. Mais citons les Juges :

Judic. I, 11.	*B.*	*A.*
וַיֵּלֶךְ	καὶ ἀνέβησαν	καὶ ἐπορεύθησαν
מִשָּׁם אֶל	ἐκεῖθεν πρός...	ἐκεῖθεν πρός...

Les textes grecs emploient ici le pluriel, parce que le sujet est le collectif : Juda. — Les verbes ἀπέρχεσθαι et πορεύεσθαι sont synonymes : cf. *Judic.* I, 26, et ma brochure « De Evangeliorum origine » (page 70).

XIX. — *Mt.* VIII, 16.	*Mc.* I, 34.	*Lc.* IV, 41.
καὶ ἐξέβαλεν	καὶ	ἐξήρχετο δὲ καὶ
τὰ πνεύματα	δαιμόνια	δαιμόνια
λόγῳ	πολλὰ	ἀπὸ πολλῶν
	ἐξέβαλεν	

Luc a lu וַיֵּצֵא, *Mt.* et *Mc.* וַיֹּצֵא. Cf. *Jud.* III, 19.

	B.	*A.*
וַיֵּצְאוּ	καὶ ἐξαπέστειλεν	καὶ ἐξῆλθον
מֵעָלָיו	ἀφ' ἑαυτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ

Le texte *B.* a lu la forme *Hiphil,* et le nombre singulier. De la divergence πολλά — λόγῳ j'ai parlé dans mon article dans la « Rivista degli Studi Orientali ». N. XX.

Une mutation pareille entre la 1re et la 4me forme du verbe, quoique, peut-être non fortuite, est dans *Mt.* XVII, 15 πίπτει et *Mc.* IX, 22 ἔβαλεν.

XX. — Enfin, pour mieux voir comment les anciens traducteurs grecs de la Bible ne faisaient pas si grand cas de la distinction des différentes langues sémitiques, à côté des exemples reproduits sous le N. VIII, nous ajouterons les suivants :

Gen. II, 3. אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת = *Vulg.* « *quod creavit Deus ut faceret* » LXX ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι. On ne trouve pas ailleurs ברא traduit ἤρξατο. Est-ce que les LXX ont lu בדא = بدأ = *il commença?*

Jud. XII, 3 בְּיָדִי, *B.* ἐν χειρί μου, *A.* ἐνώπιόν μου, cf. Arabe بَيْنَ يَدَيَّ ?[1].

S. Jérôme même, *doctor maximus,* dans la préface au livre de Job, dit que sa version latine « *ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum Syro, nunc verba nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit* ».

Lisez cet exemple de *Judic.* XVIII, 7 :

	B.	*A.*
וְאֵין	καὶ οὐκ ἔστιν	μὴ δυναμένους
מַכְלִים	διαπρέπων ἢ καταισ-	λαλῆσαι (1)
	χύνων	
דָּבָר	λόγον	ῥῆμα

Le texte *B.* traduit מכלים hébreu, le texte *A.* traduit le verbe كلّم

L'*Eccli.* XXXI, 13.28 traduit ἔκτισται le verbe חלק, comme l'arabe خلق.

Il me paraît que le passage des Synoptiques, que je vais citer, se peut expliquer de semblable façon.

(1) Cf. *Job.* II, 3; XIX, 3.

Mt. xv, 28.	*Mc.* vii, 30.
ἰάθη	εὗρεν
ἡ θυγάτηρ αὐτῆς	τὸ παιδίον
ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.	βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην.

La même divergence en *Tobie*, vii, 10 : א λαβεῖν... τὴν θυγατέρα μου *B.* τὸ παιδίον μου λαβεῖν. D'où vient-elle?

L'hypothèse que je propose n'affaiblit pas la force de la comparaison avec Tobie, si elle ne semble pas vraie à mon lecteur.

Est-ce que בִּתִּי = τὴν θυγατέρα μου a été lu פִּתִּי? (1) Cf. ar. فَتًى = *garçon* et فَتَاةٌ *jeune fille*. La locution פִּתִּי dans la Bible est très souvent traduite νήπιος = *infans* = *enfant*. Lisez maintenant les citations qui suivent :

Ps. lxiii (lxiv), 8.	LXX	*Aquila.*
חֵץ	βέλος	βέλη
פִּתְאֹם	νηπίων	παραχρῆμα
הָיוּ	ἐγενήθησαν	ἐγενήθησαν
מַכּוֹתָם	αἱ πληγαὶ αὐτῶν	αἱ πληγαὶ αὐτῶν

Au mot hébraïque פִּתְאֹם correspond, comme on sait, פֶּתַע.

Mt. ix, 25.	*Mc.* v, 42.	*Lc.* viii, 55.
καὶ ἠγέρθη	καὶ	καὶ ἀνέστη
τὸ κοράσιον	εὐθὺς	παραχρῆμα
	ἀνέστη	
	τὸ κοράσιον	

Dans *Mc.* on voit la double version : εὐθύς — κοράσιον. Il me paraît remarquable que *Mt. Mc.* et *Tob.* emploient le genre neutre : παιδίον, κοράσιον. — Voici un endroit où l'on trouve la synonymie παραχρῆμα, εὐθέως :

Job. v, 3.	LXX	*Aquila.*
	ἀλλ' εὐθέως	
וְאֶקֹּוב	ἐδρώθη	καὶ κατηρασάμην
נָוֵהוּ	αὐτῶν ἡ δίαιτα	τὴν εὐπρέπειαν αὐτῶν
פִּתְאֹם		παραχρῆμα

(1) *II Chron.* xxxv, 21 כִּי אֶל בֵּית, traduit dans *Ezra A.* i, 25 ἐπὶ γὰρ τοῦ Εὐφράτου (= פְּרָת). Changement de ב et פ, en position de lettres initiales.

Comme *Aquila* préfère ici et dans l'exemple précédent παραχρῆμα. Luc paraît être ami de cette locution :

Mt. xx, 34.	*Mc.* x, 52.	*Lc.* xviii, 43.
καὶ εὐθέως	καὶ εὐθὺς	καὶ παραχρῆμα
ἀνέβλεψαν	ἀνέβλεψεν	ἀνέβλεψεν
	ii, 12.	v, 25.
	καὶ	καὶ παραχρῆμα
	ἠγέρθη	ἀναστὰς...
	καὶ εὐθὺς...	

Cf. *Lc.* xxii, 60; *Mt.* xxvi, 74 et *Mc.* xiv, 72.

Je finirai cet article en avouant que parmi les arguments que j'y ai présentés pour soutenir ma thèse sur l'origine des parties communes des Synoptiques, les plus forts et que je dirais décisifs sont ceux que j'ai placés sous les N. I, VIII, XIII, XIV, XVI, XVII. Les autres peuvent servir à confirmer la thèse.

J'aurais à dire bien d'autres choses, si je pouvais, comme j'espère pouvoir le faire, traiter des lettres gutturales et sifflantes dans l'Ancien Testament et les Synoptiques.

Primo Vannutelli.

Rome, 17 août 1924.

LA CHRONOLOGIE DE L'ACTIVITÉ LITTÉRAIRE DE THÉODORE DE MOPSUESTE

La chronologie générale de la vie de Théodore de Mopsueste est connue. Né à Antioche, vers 350, de parents fortunés, il eut comme condisciple, à l'école du Sophiste Libanius, saint Jean Chrysostome, son concitoyen et ami. Attiré par l'exemple et les exhortations de celui-ci Théodore se retira, n'ayant pas encore atteint la vingtième année, au monastère de Carterius et Diodore aux environs d'Antioche. De caractère généreux mais instable, il connut un moment de regret et retourna au siècle; sur les instances de ses amis, en particulier de Chrysostome, il en revint bientôt et se consacra avec un zèle nouveau à l'étude des sciences sacrées. Ordonné prêtre en 383 probablement, il fut consacré évêque en 392, après vingt et un ans de vie monastique, et occupa le siège épiscopal de Mopsueste pendant trente-six ans jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 428 (1). — Entretemps son ami, l'archevêque de Byzance, déposé de la manière la plus illégale et

(1) Cfr. Kihn, *Theodor von Mopsuestia...*, p. 39 en note. — Cette chronologie, généralement admise, est de tout point confirmée par les documents récemment publiés dans la *Patrologia Orientalis* de Mgr Graffin.

Sur le temps passé par Théodore dans la retraite, la *Chronique de Séert* donne ce détail précis : « Il y resta (sans doute depuis sa rentrée définitive) *vingt et un ans* à servir les deux savants et vertueux Pères Flavien et Mar Diodore... » *P. O.*, V, p. 285. — Comp. Sliba de Manṣourya, *Hymne sur les Docteurs Grecs*, *P. O.*, XIII, p. 292.

Ce renseignement est confirmé par l'*Histoire* de Barḥadbešabba ʿArbaya (*P. O.*, IX, 505.) : celui-ci rapporte aussi la durée exacte de l'épiscopat de Théodore : « La vie de l'Interprète dura jusqu'au temps de l'évêque Théodote (év. d'Antioche de 417 à 428/9), il mourut au emps de celui-ci... Il fut évêque *durant* 36 *ans*. » *P. O.*, IX, 515. — Comp. Theod. Cyr., *H. E.*, V, 39; *P. G.*, LXXXII, p. 1278.

Les dates suivantes, qui servent de jalons dans toute cette étude, doivent toujours être tenues présentes à l'esprit :

Théodore vécut de 350 à 428 (78 ans).
devint moine vers 368/371.
fut ordonné prêtre en 383.
consacré évêque en 392; † 428.
Chrysostome meurt en 407.
Théodore est condamné en 553.

envoyé en exil, était mort le 14 septembre 407; deuil cruel et grave échec pour Théodore, qui n'avait cessé de le soutenir et de le défendre publiquement jusqu'auprès du trône impérial(1).

Par contre, nous ne savons presque rien sur la chronologie des œuvres du *Mephašqana ;* et, cependant, il serait important de la déterminer avant de juger sa physionomie morale, car les productions littéraires reflètent au mieux et les préoccupations habituelles et le caractère d'un auteur.

Voici, en quelques mots, les conclusions de notre enquête. Engagé trop jeune dans des travaux sur l'exégèse des livres les plus difficiles de l'Ancien Testament, il a eu le courage et la prudence — après avoir excité quelque émotion — de renoncer pour un temps à l'interprétation des Livres Saints afin d'étudier à fond le dogme alors si discuté de l'Incarnation. Il faut qu'il se soit acquis en ce domaine une autorité considérable, puisque, n'étant encore que simple prêtre, il fut appelé à soutenir la discussion publique avec les évêques macédoniens à Anazarbe(2). Élevé à la dignité épiscopale à l'occasion de cette controverse (392) et invité, d'après Barḥadbesabba(3), à recueillir la succession honorable de Diodore au siège métropolitain de Tarse, il préféra se sacrifier pour la ville encore toute païenne de Mopsueste, qu'il réussit à convertir au Christ. Il fut un évêque très zélé pour son diocèse et pour le bien général de l'Église, comme nous le savons en particulier par ses rapports avec saint Jean Chrysostome : la sainte amitié de celui-ci pour l'évêque de Mopsueste ne connut jamais l'ombre d'un dissentiment(4). Ce n'est qu'à un âge assez avancé, quand ses forces physiques ne lui permirent plus de longs voyages, — et peut-être seulement après la déposition de l'archevêque de Constantinople (404), — que l'Interprète revint à ses travaux scripturaires. Alors il s'occupa surtout du Nouveau Testament; et l'on voudrait croire que son âge mûr lui en fit goûter davantage la douceur et la sublime beauté. Mais hélas! s'il avait

(1) *Chronique de Séert,* LXVIII : « L'Interprète fut mis au courant de ce qui était arrivé à Jean (envoyé en exil.). Il écrivit à Arcadius une très belle lettre en faveur de l'évêque persécuté. Mais l'impératrice ne laisse point Arcadius agréer la demande de l'Interprète. » *P. O.,* V, p. 320-321.

(2) Cfr. *Chronique de Séert,* LIII, Histoire de Mar Théodore; *P. O.,* V, p. 282, 286; — comp. BARḤADBEŠABBA, *Histoire,* ch. XIX; *P. O.,* IX, 507-508. — Le texte de cette controverse, rédigé par Théodore lui-même, a été publié en 1913 par F. NAU, dans la *P. O.,* IX, p. 637-667.

(3) *Op. et l. cit.,* p. 507.

(4) A simple titre de curiosité nous voudrions noter ici que, d'après la *Chronique de Séert,* ch. LXVII, Chrysostome « était parent de Théodore l'Interprète » (*P. O.,* V, p. 318 · Nous n'avons retrouvé ce détail nulle part ailleurs.

autrefois trop sacrifié à l'application historique des psaumes et prophéties messianiques; maintenant, en interprétant le Nouveau Testament, il prépara le terrain aux plus graves erreurs christologiques.

Les germes de toutes ces erreurs se retrouvaient dans la méthode exégétique de l'École d'Antioche : les trois noms de Diodore, Théodore et Nestorius marquent les étapes d'une même tendance vers le rationalisme biblique et christologique (1); la continuité du mouvement apparaît à l'évidence dans les écrits des défenseurs aussi bien que des adversaires de Théodore et dans les actes du IIe Concile de Constantinople (2). Lorsque Théodore meurt universellement honoré, la crise fatale est seulement sur le point d'éclater, pourtant c'est surtout de ses écrits et de son prestige que les disciples de Nestorius condamné se serviront pour répandre dans tout l'Orient leurs doctrines néfastes (3).

L'évolution que nous venons d'esquisser, avec la distinction de deux périodes dans l'activité littéraire de Théodore, explique pourquoi c'est seulement après sa mort qu'il fut si passionnément attaqué : ce sont ses dernières années, — celles que Chrysostome ne connut point, — qui furent les plus fécondes en ouvrages, mais aussi en doctrines erronées.

§ I. — Les Écrits.

Quels sont donc les écrits, dont il nous faut déterminer la date? Ils furent nombreux, presqu'innombrables si l'on en croit la renommée *quae crescit eundo*. Jean d'Antioche parle de ses « dix mille livres écrits contre les hérésies (4) ». Cyrille d'Alexandrie est plus réservé : « Scripti sunt a magno Theodoro adversus Arianorum et Eunomiano-

(1) Swete écrit de même : « The germ of the Nestorian doctrine had existed in the teaching of Diodore, and in the earliest works of Theodore. » *Dict. of. christ. Biography*, IV, 937.

(2) Le décret impérial, promulguant la condamnation des chefs du Nestorianisme et enjoignant de rechercher et de brûler publiquement leurs ouvrages, joint les trois noms : « Iterum igitur doctrina *Diodori et Theodori et Nestorii* impiorum et pestiferorum visa est nobis abominanda esse. » *Lex div. rec. Theodosii et Valentiniani*, Acta II Conc. Const. coll. v, Mansi, IX, p. 249. — Comp. S. Cyrille d'Alex., Ep. 69 ad Acacium; *P. G.*, LXXVII, p. 339.

(3) Nestoriani autem damnato Nestorio, cum eius libros catholicis interdictos esse perspicerent, ne deesset unde populus Nestorianum venenum haurire posset, Theodori Mopsuesteni evulgabant opuscula, neque graeco solum idiomate, sed Syrorum etiam, Armeniorum, atque Persarum. » Historia quintae Synodi Const. II. — Mansi, *l. c.*, p. 159,

(4) Cfr. Facundus Hermianensis, *Pro defensione trium capitulorum*, II, 2; *P. L.*, LXVII, p. 562.

rum haereses *viginti* forte et adhuc amplius libri, et alia praeter haec *evangelica et apostolica scripta* interpretatus est(1) ».

Mieux que ces vagues témoignages, deux listes détaillées, rédigées par des auteurs syriens, nous renseignent sur l'activité de Théodore.

On n'a connu pendant longtemps que la liste du *Catalogue d'Ébedjésu*, ch. XIX, édité par J.-S Assemani (*B. O.*, III, 1; pp. 30-35). Ce précieux catalogue des auteurs ecclésiastiques syriens fut écrit probablement peu de temps avant la mort d'Ebedjésu († 1318), d'après Baumstark après 1315/6 (2).

Une deuxième liste est contenue dans la *Chronique de Séert* (*P. O.*, V, p. 289-290), qui, certainement postérieure au IXe siècle, date peut-être, d'après son savant éditeur, le regretté Mgr Addaï Scher, de la première moitié du XIIIe (3).

Nous sommes donc, dans les deux cas, avec cette chronique de Séert et le catalogue d'Ebedjésu, à une distance de plusieurs siècles de Théodore. Cependant l'accord, qui existe entre les deux sur de nombreux détails, est en faveur de leur historicité; tandis que leur indépendance est démontrée par des différences non moins nombreuses. De leur valeur relative nous parlerons après les avoir cités et comparés (4).

Ebedjésu.

Catalogue des livres ecclésiastiques syriens, ch. XIX : *Théodore de Mopsueste.*

Théodore l'Interprète composa 41 volumes, qui sont 150 fois (aussi étendus que) les prophètes (5), chaque prophète comprenant 30 chapitres.

Il édita un commentaire sur le livre de la Genèse (6), en trois tomes

(1) *Ibid.*, III, 3; p. 589.

(2) *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 325, n. 2. — D'après la même note le ms. de la Bibl. Nat. de Paris (315) serait une médiocre copie d'un prototype de 1300!? Comment fait-on rimer cela avec la date assignée à l'ouvrage lui-même d'Ebedjésu?

(3) Cfr. *P. O.*, IV, p. 218.

(4) Léonce de Byzance énumère également les ouvrages de Théodore en parlant de ses erreurs multiples; cependant cette liste n'a pas la prétention d'être complète. — *P. G.*, LXXXVI, 1; p. 1383.

(5) Assemani explique de la manière suivante cette curieuse comparaison — qui est entrée, paraît-il, dans le langage courant des Chaldéens : « Tantae vero molis sunt (ces 41 tomes), ut centies et quinquagies libros Prophetarum maiorum minorumve superent. »

(6) Ebedjésu ne parle que de la *Genèse*, de même Photius, *Bibliotheca* Cod. 38; *P. G.*, CIII, p. 70-71. Fragments latins des actes du II Conc. de Const., quelques fragments grecs d'après une ancienne chaîne chez Migne, *P. G.*, LXVI, p. 633-643; — quelques fragments syriaques publiés par Ed. Sachau, *Theodori Mops. fragmenta syriaca*, pp. 1-21.

pour le grand Alpāiā (Alphée) fait avec méthode et plein de doctrine.

Il exposa David en cinq volumes pour Cerdon (1) et son frère.

Il exposa les 12 prophètes en deux tomes pour Mar Touris (? Martyrius) (2).

Il exposa Samuel en un volume pour Ma(ma)ri(a)nus (3), et Job en deux tomes pour Cyrille l'Égyptien (d'Alexandrie) (4).

Il exposa l'Écclésiastique en un livre à la demande de Porphyrios (5).

Et il commenta et exposa Isaïe, Ezéchiel, Jérémie et Daniel, chacun en un volume (6).

(1) Nous retrouvons ce nom chez Facundus Herm., *op. cit.*. III. 6; *P. L.*, LXVII, p. 602 Théodore, qui avait dédié à Cerdon le commentaire sur les Psaumes, œuvre de sa jeunesse, lui dédia plus tard dans sa « *maturior aetas* » l'ouvrage sur « l'Allégorie et l'Histoire contre Origène ». — Fragments *P. G.*, LXVI, pp. 647-696.

Voyez aussi G. Mercati, *Un' antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al Salterio* (Atti R. Accad. di Torino, vol. 31 (1896), pp. 667-676 : reproduit dans *Varia sacra* fasc. 3, Collection *Studi e Testi* n° 11 (1903). — Le R. P. Vaccari suppose au contraire que l'auteur de ce commentaire est Julien d'Eclane, *Civiltà cattolica*, 1916, I, pp. 578-593.

Comp. H. Lietzmann, *Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia*, dans *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, April 1902, pp. 333-346. — L. Mariès, *Recherches de science religieuse*, t. V (1914), pp. 246-251.

F. Baethgen parle d'une version syriaque du commentaire de Théodore sur les Psaumes. *Z. A. T. W.*, t. V (1885), pp. 53-101; voyez du même dans la même revue t. VI (1886), pp. 261-288; t. VII (1887), pp. 1-60.

(2) Édition Assemani ܠܡܪܝ ܛܘܪܝܣ (*B. O.*, III, 1, p. 31; comp. p. 164, n. 1). — Le Card. Mai propose de lire *Martyrius* (correction très plausible), et identifie ce Martyrius avec le patriarche d'Antioche du même nom. Ceci nous paraît impossible, puisque Martyrius fut élevé sur le siège d'Antioche en 460 et l'occupa jusqu'en 470 quand il fut supplanté par un monophysite, il mourut à date inconnue. Or Théodore mourut en 428, et le commentaire sur les xii Petits Prophètes fut écrit, selon nous, immédiatement après celui sur les psaumes, vers 380. — C'est le seul commentaire de Théodore conservé en grec; nous en parlerons plus loin longuement. — Sachau en a également publié quelques fragments syriaques, *op. cit.*, pp. 22-27.

(3) Édition Assemani ܡܡܪܝܢܐ; Abraham Echellensis lisait *Mamrinus*, p. 31; — mais à la page 631, parmi les *Addenda et corrigenda*, Assemani propose de lire ܡܪܝ ܡܪܝܢܐ : *Mar Mari(a)nus*. — Cfr. Payne-Smith, *Thes. syr.* ܡܪܝܢܐ, p. 2226.

Complètement perdu, — s'il a jamais existé (?); en tout cas, d'après la *Chron. de Séert*, II, 1 ch. xiii, il n'a pas été achevé par Théodore : Elisée, le docteur, métropolitain de Nisibe « compléta le Commentaire de l'Interprète *sur Samuel*, depuis la prière qu'il avait faite. » (p. 127).

(4) Cyrille, le futur adversaire des Nestoriens. Ebedjésu, Nestorien, au lieu d'écrire ܩܘܪܝܠܘܣ, abrège le nom par mépris et écrit ܩܘܪ ܠܐ, « qúasi dicas Cyrillulus » note Assemani. — Quelques fragments (*P. G.*, LXVI, p. 697-698) tirés des Actes du II Conc. Const.

(5) Dédicace confirmée non seulement par la *Chron. de Séert*, que nous citons plus loin dans le texte, mais encore par la version syriaque qui était conservée, avant la guerre dans la Qubbet de Damas. Cfr. *Sitzungsber. der preuss. Akademie der Wissensch.*, 1903, p. 825-830.

(6) Les quatre grands prophètes viennent un peu tard, sans dédicace; bien plus il n'en reste pas un seul fragment — c'est étonnant! Cfr. *infra*.

Par où il mit fin à son travail sur l'Ancien Testament.

— Il expliqua en un tome Matthieu pour Julius, Luc et Jean en deux tomes pour Eusèbe (1).

Il exposa les Actes en un volume pour Basile (2).

Pour Eusèbe aussi il expliqua l'épître aux Romains.

Et il exposa et illustra les deux épîtres aux Corinthiens en deux tomes à la demande de Théodore.

E(u)stratius demanda l'explication des quatre épîtres suivantes aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens et aux Colossiens.

Les deux aux Thessaloniciens furent commentées à la demande de Jacques.

Les deux à Timothée à la demande de Pierre.

Sur la prière de Cyrinus il expliqua celle de Tite et de Philémon, de même l'épître aux Hébreux pour le même personnage (3).

En cinq volumes il mit fin à l'explication de tout l'Apôtre.

— Il y a encore de lui un livre sur les Sacrements (*ou* des Mystères (4), et un autre sur la Foi, un volume sur le Sacerdoce et deux sur le Saint-Esprit; un sur l'Incarnation (5) et deux contre Eunomius; deux contre ceux qui disent que le péché est inné; deux contre la Magie (6); un aux Moines; un sur la diction obscure et un sur la perfection des œuvres (*ou* de la conduite) (7); et cinq volumes

(1) Fragments chez Migne, *P. G.*, LXVI, p. 703-786. — Le commentaire sur l'évangile de saint Jean est conservé en syriaque; d'après la préface il fut dédié à Porphyrios. Cfr *R. B.*, 1923, pp. 522-551.

(2) Fragments *P. G.*, LXVI, p. 785-786. — Fritzsche croit qu'il s'agit d'un certain Basile, évêque de Raphanea, lié également avec saint Jean Chrys., cf. *ibid.*, p. 53-54, note.

E. von Dobschütz a publié dans *The American Journal of Theology*, II (1898), un prologue aux Actes, qu'il croit être de Théodore (pp. 353-387). C'est bien le style lourd du *Mephašqana;* la vue d'ensemble historique, qu'il y donne du livre à commenter, correspond bien au genre ordinaire des prologues théodoriens; et les principes d'exégèse, qu'il y énonce, sont absolument les mêmes que dans la préface du commentaire sur saint Jean. Théodore s'y adresse à un évêque nommé *Eusèbe,* successeur d'un évêque de même nom, que v. Dobschütz n'a pas réussi à identifier.

(3) Fragments de diverses épîtres *P. G.*, LXVI, p. 787 à 986. — Le commentaire sur les petites épîtres, conservé dans une ancienne version latine, a été édité avec grand soin par H. B. Swete, *Theodori Episcopi Mops. in epistolas B. Pauli commentarii* (2 vol.).

(4) Fritzsche propose de traduire *de arcanis,* identifiant cet ouvrage avec *le(s) livre(s) mystique(s)* dont parlent Hesychius et Facundus; cfr. Migne *P. G.*, LXVI, p. 71. — Swete (*Dict. chr. Biogr.*, IV, 942b-943) et Bardenhewer (*Gesch. der altkr. Lit.*, III (1912), p. 319) se rangent à cette opinion.

(5) Un ms unique syriaque avait été découvert par le regretté Mgr Addaï Scher, cfr. *R. B.*, 1923, p. 523. — Fragments syriaques publiés par Sachau, *op. cit.*, *p.* 28-57. Voyez aussi *P. G.*, LXVI, p. 969 sq.

(6) Dédié, d'après Photius, à Mastubius l'Arménien; *Bibl.* cod. 81, *P. G.*, CIII, p. 282.

(7) Ebedjésu traduit *de perfectione operum*, Fritzsche propose : *de perf. regiminis,* sans doute dans le sens de *conduite* ou d'*œuvres personnelles.*

qu'il composa contre les allégoristes; un pour la défense de Basile; un « de assumente et assumpto »; de même le livre des Perles, qui est la collection de ses lettres; enfin une *mimra* sur la législation, par où il mit fin à ses ouvrages.

Chronique de Séert.

Chap. liii : *Histoire de Mar Théodore* (1).

Théodose s'estimait heureux quand il vit Théodore expliquer toutes les questions obscures qu'il lui adressait, et en fournir les raisons. Il lui demanda, et quelques évêques avec lui, de commenter les Écritures.

Alipha lui demanda de commenter le Pentateuque (2), ce qu'il fit en trois volumes.

Babaï (3) (?) lui demanda un commentaire de Samuel, et Cedron (*sic!*) un autre de David, ce qu'il fit en trois volumes.

Puis il expliqua les douze (prophètes), sur la demande de Mar Touba (?) (4); l'Écclésiaste sur la demande de Marphoria (5); les Actes des Apôtres sur celle d'Eusie (6); l'Épître de Paul aux Romains, sur la demande d'Athanase (7); celle aux Corinthiens, sur la demande de Théodore; la seconde aux Corinthiens et celles aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens et aux Colossiens, sur la demande de Tartalis (8); les deux épîtres aux Thessaloniciens sur celle de Jacques; les deux épîtres à Philémon et aux Hébreux sur la demande de Heudatus (9).

— Il composa, sur la demande de ce dernier, un traité sur la perfection et le sacerdoce. Maurice (10) (*Mauriqi*) le pria de commenter l'Épître à Timothée. D'autres lui demandèrent des commentaires

(1) Nous donnons la traduction de la *Patrologie orientale,* vol. V, p. 289-291.

(2) Théodore ne commenta pas toute la *Thorah,* mais seulement la Genèse, comme l'écrit Ebedjésu: — Voyez Fritzsche, *P. G.*, LXVI, 38 D-39; Pirot, *L'œuvre exégétique de Th. de M.* (1913), p. 77.

(3) Le texte arabe porte : *Mar* بادى — Ebedj. : Mamarianus, Mamrinus ou Mar Mari(a)nus.

(4) En arabe ص. طومى — Ebedj. : Mar Touris (*P. O.* par erreur : *Pyrius*).

(5) Ebedj. Porphyrios.

(6) *Ibid.*, Basile. — Est-ce que le nom impossible d'*Eusie* (Chr. de S.) ne serait pas une abbréviation d'*Eusèbe,* comme nous lisons dans le prologue aux Actes publié par von Dobschütz?

(7) Ebedj. Eusèbe.

(8) *Ibid.*, E(u)stratius.

(9) *Ibid.*, Cyrinus (*P. O.* par erreur *Eusèbe*).

(10) *Ibid.*, Pierre.

variés. Il expliqua le livre de Job, les Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. Il nous laissa également une explication du symbole des 318 et de la messe, un ouvrage sur l'humanité de Notre-Seigneur, un autre sur la parfaite direction, une réfutation de ceux qui prétendent que le péché est inné dans la nature, un livre sur l'Esprit-Saint, un autre sur le sacerdoce, un autre dans lequel il réfute les mages, des lettres appelées « perles », une réfutation d'Eumène (1), une autre d'Apollinaire, un traité sur l'avènement de l'imposteur (l'Antéchrist), une lettre adressée à un renégat, une explication de la doctrine d'Arius, un volume contre ceux qui ne voient, dans la lecture des livres, que le côté parabolique. Enfin il ne refusait aucune demande à personne et sa plume ne touchait aucun écrit de l'Écriture sans en donner une parfaite explication.

— Il commenta le Nouveau Testament, Jérémie, Ezéchiel et Daniel. Il composa un livre dans lequel il réfutait tout innovateur; il remplit ce livre d'excellentes choses et il l'appela « le livre des perles », puisqu'il ressemble à des perles précieuses bien disposées en ordre. Il s'est appliqué pendant cinquante-cinq ans à l'étude, à l'explication des Écritures et à la lutte contre les hérétiques. Enfin Dieu l'appela au ciel...

Si ces deux catalogues diffèrent en de nombreux endroits, ils s'accordent dans certains détails d'une manière remarquable; par ex. c'est *Alphée* qui demande le commentaire sur la Genèse (le Pentateuque, *Chr. Séert*); *Cerdon* demande le Psautier (Cédron! *Chr. S.*); l'Ecclésiaste est commentée à la prière de *Porphyre* (Marphoria, *Chr. S.*) *Théodore* demande les Corinthiens et *Jacques* les Thessaloniciens. Dans l'énumération et les titres des ouvrages il y a également des ressemblances frappantes. Ces deux documents, indépendants l'un de l'autre, ont donc une réelle valeur historique. Cependant leurs différences non moins nombreuses prouvent à l'évidence, ce que nous avons déjà constaté à propos du commentaire sur saint Jean (2), — à savoir, qu'il ne faut pas attacher trop grande importance aux dédicaces, et que tout n'y est pas à prendre à la lettre. Ce sont des panégyriques, mais... tout n'y est pas faux.

Dans le catalogue de Séert nous pouvons distinguer deux et même trois parties : dans la première, qui va jusqu'aux *Hébreux* (*à la demande de Heudatus*), les livres saints sont énumérés selon l'ordre

(1) Eunomius (*P. O.* par erreur Eunémius).
(2) *R. B.*, 1923, p. 534-535.

général du canon. — Viennent ensuite différents ouvrages parmi lesquels figurent de nouveau des commentaires bibliques, même sur des livres déjà mentionnés; c'est ainsi que nous rencontrons encore deux fois les Évangiles et le Nouveau Testament. Cette chronique à documents simplement juxtaposés est bien orientale à en croire la suggestive étude du Prof. I. Guidi sur *L'Historiographie chez les Sémites* (1). Détail à remarquer, la première partie de ce catalogue est beaucoup mieux ordonnée et plus sobre que le reste.

Cependant le catalogue d'Ebedjésu est manifestement supérieur, tant du point de vue littéraire que du point de vue historique. L'ordre y est parfait : Ancien Testament, Nouveau, *varia;* point de répétitions, nulle emphase, quoique le tout soit rédigé en vers. Les noms propres y ont conservé en général leur forme exacte; comparez p. ex. Cerdon (*Eb.*) = Cédron (*Chr. S.*), Martyrius = Mar Touba; Porphyrius = Marphoria, Eunomius = Eunème, etc. D'ailleurs avec la langue syriaque et Ebedjésu lui-même nous sommes en plein dans la littérature, qui s'est approprié les œuvres du *Mephašqana*.

Mais quant à la chronologie de ces œuvres nous n'y trouvons rien. Les commentaires bibliques, p. ex., sont énumérés dans l'ordre général du canon, l'Ancien Testament d'abord, puis le Nouveau; et quant au Nouveau l'énumération procède en ordre parfait, — quoique la grande épître aux Hébreux ait été commentée avant les petites. Même les noms propres des personnages, auxquels les commentaires ont été dédiés, ne nous disent rien; nous les avons fréquemment examinés, tournés et retournés en tous sens, en vain; ils sont trop communs. Le moindre détail historique sur les personnes en question délimiterait le champ des hypothèses et nous aiderait, comme ce fut le cas dans le commentaire sur saint Jean où Porphyrios est qualifié « d'admirable et glorieux entre tous les évêques », « homme de vertu éminente et de sainte vie (5). » Mais dans les deux catalogues cités nous ne trouvons aucun détail sur ces personnages; rien non plus dans les ouvrages ou fragments conservés. Nous en sommes donc réduits pour la chronologie aux arguments de critique interne; nous pourrons cependant interpréter quelques témoignages implicites et occasionnels à citer plus tard.

De l'Ancien Testament, Théodore a certainement commenté la Genèse, les Psaumes, les douze Petits Prophètes, Samuel, Job et

(1) *R. B.*, 1906, p. 509 sq.
(2) *R. B.*, 1923, p. 535 sq.

l'Ecclésiaste; de nombreux témoignages l'attestent (1), et l'accord des deux catalogues sur ces noms est une preuve sérieuse.

Tandis qu'Ebedjésu parle de la Genèse seule, la Chronique de Séert nomme toute la Thorah; c'est le catalogue plus sobre d'Ebedjésu qui est correct, témoignages anciens et fragments conservés le prouvent. — Des livres historiques Théodore n'a commenté que les deux de Samuel, du moins en partie. — Il ne reconnut pas le charisme d'inspiration, mais seulement le don de prudence aux auteurs de Job et des livres dits de Salomon; cependant, il a certainement écrit des commentaires sur Job (2) et sur le Qoheleth (3). — Les deux catalogues citent hors de leur place logique les commentaires sur les quatre grands prophètes; dans la Chronique de Séert, ils viennent tout à la fin et Isaïe est omis. Nous doutons sérieusement que l'Interprète se soit attaqué à ces livres, une triste expérience l'en aura empêché; — cette question sera traitée dans le paragraphe suivant.

Quant au Nouveau Testament, il n'a pas expliqué saint Marc, dont la matière se trouve presque toute dans les autres Synoptiques. Les actes et les épîtres de saint Paul, y compris celle aux Hébreux, ont été interprétés; mais non pas, semble-t-il, les épîtres catholiques, ni l'Apocalypse. Théodore étant trop positif pour se mettre à deviner les mystères des derniers jours, et trop indépendant pour répéter simplement ce que les autres avaient cru voir à ce sujet.

§ II. — Rapport entre les Écrits.

Psaumes et Prophètes.

De cette production exégétique unique, il ne nous est parvenu, sans parler de fragments dispersés, que le commentaire aux Petits Prophètes dans le texte original grec (il y manque toutefois l'épître dédicatoire ou préface), les commentaires aux petites épîtres dans une traduction latine, et, dans une traduction syriaque, le commentaire sur saint Jean. — Le texte syriaque du commentaire sur le Qoheleth

(1) On trouvera tous ces témoignages réunis dans l'ouvrage de Fritzsche, *De Theodori Mops. vita et scriptis* (1836), reproduit par Migne en tête du vol. LXVI de la *P. G.* consacré à Théodore. Ce travail est admirable d'exactitude et de concision. On peut voir aussi l'article de Swete dans *Dict. of christ. Biography*, IV, p. 934-948. Avec Kihn ce sont les seuls auteurs modernes qui aient étudié à fond l'Interprète. Maintenant leurs travaux sont à compléter par les renseignements précieux et abondants — presque tous de source nestorienne — de la *Patrologia Orientalis* de Mgr Graffin

(2) *R. B.*, 1923, p. 539, note 3.

(3) *Ibid.*, p. 535, note 1.

reste, hélas! toujours inaccessible; et Dieu sait où le précieux manuscrit syriaque du traité sur l'Incarnation, découvert par Mgr Addaï Scher, est allé finir (1)...

Le commentaire de saint Jean suppose le traité sur l'Incarnation, auquel il renvoie expressément, comme on pourra déjà le constater dans la première *mimra* qui paraîtra sous peu dans la *Patrologia Orientalis*. De même les commentaires sur les épîtres supposent les commentaires sur les évangiles. Or nous savons à quelle époque a été écrit le traité sur l'Incarnation. Pour déterminer la date de tous ces ouvrages nous avons donc un point de repère certain. Nous reviendrons là-dessus au troisième paragraphe, quand nous indiquerons les circonstances et l'ordre dans lesquels ces différents livres du N. T. ont été traités.

Ici nous devons insister davantage sur les commentaires aux Petits Prophètes, afin d'en déterminer le rapport avec les autres ouvrages de l'Interprète. A la même occasion nous examinerons si oui ou non Théodore a interprété les quatre grands prophètes.

Le texte grec original des commentaires aux Petits Prophètes a été conservé dans un manuscrit du xe siècle, qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane (*Vat. gr. 2204*). Cette bibliothèque possède une autre copie de ce texte, dérivée, semble-t-il, du premier (xvie s.; *Vat. gr. 618*, Zacharie manque), de même que les deux manuscrits de la *Hofbibliothek* de Vienne (xve s., *Suppl. gr. 10;* xvie s., *Theol. gr. 55*) et celui sur Osée de la Bibliothèque Vallicellane (xvie s., *Gr. 29*) (2).

A. F. V. von Wegnern publia à Berlin en 1834 tout le texte d'après un des manuscrits de Vienne (3). Déjà, en 1825, A. Mai l'avait publié en partie, en 1832, il donna le texte grec complet d'après le prototype en parchemin de la Vaticane; enfin, en 1854, il en fit une édition nouvelle accompagnée d'une élégante traduction latine (4). C'est ce texte du Cardinal Mai, qui a été reproduit par Migne (*P. G.*, LXVI, pp. 123-632).

(1) *Ibid.*, p. 523.

(2) Cfr. Fritzsche, *P. G.*, LXVI, col. 40-42. — Dans le 2e vol. des *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*... (Berlin, 1914), p. 437, on trouve la liste des mss. de Théodore sur les Petits Prophètes.

(3) *Theodori Antiocheni, Mops. episcopi, quae supersunt omnia*, vol. I (seul paru; Berlin, 1834).

(4) *Scriptorum vet. nova collectio*, I, 2, pp. 41-104 (1825); VI, 1, pp. 1-993 (1832). — *Bibliotheca nova Patrum*, t. VII (1854).

On a émis autrefois des doutes sur l'authenticité de ce commentaire, — nous les avons entendus répéter tout récemment —; et on a vite trouvé quelqu'autre Théodore auquel l'attribuer (1).

Cependant, même si l'on n'avait pas le témoignage explicite des manuscrits l'attribuant à « Théodore d'Antioche » — l'évêque de Mopsueste étant originaire d'Antioche —, la critique interne nous ramènerait à l'auteur et suffirait pour nous convaincre à ce sujet.

En effet, entre le commentaire sur saint Jean, que nous avons traduit du syriaque et dont nous connaissons par conséquent le style, et ce commentaire sur les XII Petits Prophètes, que nous avons lu attentivement tout entier, les ressemblances sont nombreuses et frappantes : la méthode exégétique est absolument la même, mêmes procédés littéraires, mêmes expressions et paroles. A propos du style stéréotypé de Théodore Fritzsche écrit : « In periodis autem constituendis verbisque eligendis ea constantia versatus est quam vix in ullo alio scriptore deprehendas (2) ». En lisant le grec des Petits Prophètes nous étions hanté par le syriaque de saint Jean; et nous avons même dressé une liste assez longue d'expressions correspondantes, afin de nous rapprocher de la langue originale. — Pareillement entre ce commentaire sur les prophètes et les fragments théodoriens sur les psaumes, le rapport, surtout du point de vue de l'application messianique, est indéniable.

Ainsi que dans le commentaire sur saint Jean, chaque prophète est précédé de l'*argumentum* ὑπόθεσις ܣܘܟܠܐ, contenu, vue d'ensemble, but et circonstances de la prophétie; nulle part on n'admire mieux la science et le sens historique de l'Interprète.

Suit le commentaire, qui est strictement littéral et historique; pas d'allégorisation, nulle application morale. L'interprète dit en paroles claires ce qui peut être obscur; cette exégèse tourne fréquemment à la paraphrase, c'est pour saint Jean le cas dans les récits historiques. Mais qu'il touche une question de principe, ici en particulier la question d'application messianique, alors il insiste, s'en prend à des adversaires anonymes (3) (on sent qu'il a des adversaires sur ce point!); son exégèse prend alors de l'ampleur, un certain ton de

(1) J. Le Long, dans sa *Bibliotheca sacra* (Paris, 1723; vol. I, p. 985), et C. Oudin, dans le *Comment. de script. eccles.* (vol. II, p. 451), se sont faits l'écho de ces doutes, qui remontent à un certain « Ludovic. du Four de Longuerue, abbas de Jarno », cfr. Fritzsche, *op. et l. cit.*, p. 42.

(2) *Op. et l. cit.*, p. 46 B. — Comp. Swete... *in ep. B. Pauli*, vol. I, *introd.*, p. lxiv.

(3) Voyez p. ex. *P. G.*, LXVI, p. 363 D; 378 C; 502 C; 555 D. Le Cardinal Mai croit, non sans raison, que Théodore s'en prend surtout, dans ces endroits, à Origène et à ses disciples; cfr. *ibid.*, p. 113-114.

confiance dogmatique, — il dogmatise et discute avec cette audace juvénile qui aime les dangers, « *levia confidentis adulescentiae dicta* », écrira Facundus (1); péchés de jeunesse, que Théodore regrettera, comme nous le verrons bientôt. Ce qu'est ici, dans les Psaumes et les Prophètes, la question du messianisme, la christologie le sera dans les commentaires sur le Nouveau Testament; entre les deux, il importe de le noter dès maintenant, Théodore aura écrit son fameux traité de l'Incarnation.

Inutile, croyons-nous, d'insister davantage sur cette question d'authenticité; les objections soulevées autrefois à ce sujet ne devraient plus guère trouver d'écho. Il est intéressant de constater, que ces doutes proviennent en grande partie de ce que ces commentaires — déclarés « bonae notae » par B. de Montfaucon (2), — sont beaucoup moins judaïsants, qu'on ne s'y attendrait de la part de Théodore de Mopsueste. Le cardinal Mai lui-même en fait plusieurs fois la remarque (3). On a l'impression que l'interprète, qui avait donné scandale à ce sujet par son commentaire radical sur les Psaumes, est devenu plus réservé, — on remarquera plus tard chez-lui la même souplesse diplomatique dans l'affaire de la *Theotokos*. Cependant l'esprit est le même; et quand on reporte ces commentaires au temps où ils furent écrits, on comprendra aisément que leur caractère exclusivement historique ait froissé le sentiment chrétien enclin à retrouver, souvent même plus que de droit, le Nouveau Testament dans l'Ancien. Le ton parfois âpre de la discussion impersonnelle n'était pas de nature à atténuer cette défavorable impression (4).

Venons-en à la question, beaucoup plus importante pour nous, du rapport de ces commentaires avec les autres écrits de Théodore. Or entre le commentaire sur les Psaumes et celui sur les XII Petits Prophètes la connexion chronologique aussi bien que doctrinale nous semble certaine.

Au point de vue doctrinal ce rapport se constate surtout dans l'interprétation des textes messianiques : de même que dans les Psaumes, Théodore n'admet chez les prophètes que des prédictions messianiques indirectes se réduisant en somme à des applications

(1) *Pro def. trium capitulorum*, III, 6; *P. L.*, LXVII, p. 602.

(2) Cité par Oudin, *op. cit.*, II, p. 451.

(3) Par exemple, à la fin du commentaire sur Amos, *P. G.*, LXVI, pp. 303-304, note 31. — Voyez d'ailleurs l'*Index*, pp. 1733-1734, au mot *Mopsuestenus*.

(4) Lisez p. ex. *l. cit.*, pp. 501-502 dernier paragraphe : Πολλῆς δὲ πλάνης καὶ ἀνοίας ἐστὶ μεστὸν, καὶ οὐδὲ ἀσεβείας ἀφεστὼς, τὸ παρά τινων λεγόμενον... — (avouez qu'on ne peut pas être plus... aimable), de même pp. 557-558 D.

typiques ou spirituelles. Se croyant « obligé de trouver toujours un sens historique actuel, comme l'écrit très bien le P. Lagrange, il n'a pas tenu assez compte de l'intensité du mouvement qui ... entraînait (les prophètes) vers l'avenir ... (1) ».

Bien plus l'Interprète reconnaît un rapport intrinsèque entre les prophéties de David et les prédictions des Douze Prophètes. Dès le prologue aux visions d'Osée, le premier dans la série, il l'exprime très clairement : David a prédit ce qui arriverait à Israël dans un avenir éloigné, les prophètes eux sont envoyés pour annoncer les mêmes événements presque à la veille de leur accomplissement (2).

Dans le même prologue, il rappelle qu'il a déjà énoncé ce principe dans son commentaire sur les psaumes : τοῦ γὰρ μακαρίου Δαυὶδ, καθ' ἃ πρόσθεν ἔφθην εἰπών, ἐν ψαλμοῖς κτλ (3)... Il n'est pas dit explicitement, il est vrai, que ce commentaire aux Psaumes vient d'être écrit; toutefois ce texte se comprend mieux d'un ouvrage écrit récemment. D'ailleurs dans le prologue de Nahum les mêmes expressions se réfèrent au commentaire peu antérieur de Jonas : καθὼς σαφέστερον ἐπὶ τῆς τοῦ μακαρίου Ἰωνὰ προφητείας ἔφθημεν εἰπόντες (4).

Fréquemment l'interprète très littéral fait observer, qu'on lit chez les prophètes — d'après la version des Septante, bien entendu — un prétérit pour un futur. C'est une habitude de l'Ecriture que cette *enallage temporum*, répète-t-il encore à la fin de son commentaire, nous l'avons prouvé abondamment en expliquant les psaumes et les prophètes : ὅπερ οὖν διὰ πολλῶν ἡμεῖς ἐν τῇ τῶν ψαλμῶν ἑρμηνείᾳ. καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν ἐδείξαμεν αὐτάρκως (5).

(1) *R. B.*, 1914, p. (273)274. — Sur le point très délicat de l'interprétation messianique des prophéties selon Théodore de Mopsueste, nous n'avons rien trouvé de plus profond et, à notre avis, de plus exact et modéré, que les pages consacrées par le P. Lagrange au beau livre de M. Pirot. Dans des questions subtiles et brûlantes comme celle-ci on sent *le Maître en Théologie...* (*R. B.*, 1914, pp. 270-275). Pour l'utilité de nos lecteurs nous copions encore les réflexions suivantes: p. 271 : « Le point le plus délicat, c'est l'exégèse elle-même de Théodore. L'intérêt vient de son opposition délibérée, mais ardente, aux excès de l'interprétation typique des Alexandrins. Il devait donc, assez naturellement, verser dans l'excès contraire. Ce fut le cas, aucun catholique ne songe à le nier... », p. 279 : « Théodore a eu le tort de ne pas assez tenir compte de la tradition des Pères, mais on ne l'eût pas condamné pour n'avoir pas enregistré leurs sens typiques... Il a prétendu réaliser une exégèse strictement scientifique »; enfin, p. 275 : « Et l'on peut croire aussi que l'exégète syrien n'aurait point été frappé d'anathème sans l'erreur christologique qui contaminait même son exégèse. »

(2) Voyez *P. G.*, LXVI, p. 123-124; *item.*, p. 131-132; de même dans le Prologue de Joël, p. 211-212. — Il n'est pas sans intérêt de noter, que certains exégètes modernes invoquent un principe analogue dans la critique d'Isaïe et de Daniel.

(3) *Ibid.*, p. 124.

(4) *Ibid.*, p. 397.

(5) *Ibid.*, p. 559, à propos de Zacharie, l'avant-dernier de la série.

Ces renvois fréquents au commentaire sur les Psaumes, tant à propos de l'*enallage temporum* que de l'application messianique — prochaine ou éloignée — nous ont réellement convaincu, que le rapport entre ces deux commentaires, sur les Psaumes et les XII Petits Prophètes, n'est pas seulement doctrinal, mais encore chronologique; c'est-à-dire que les commentaires sur les XII ont été écrits immédiatement après le commentaire sur les psaumes. Ce fut aussi la conclusion de V. von Wegnern; et Fritzsche, qui ne semble pas enclin à l'admettre à cause des qualités exceptionnelles de ces commentaires sur les XII, n'allègue aucun argument pour l'infirmer (1). Von Wegnern (2) a eu cependant le tort de prendre au sérieux l'invective de Léonce de Byzance, rapportant que Théodore se mit à déblatérer contre les Ecritures à peine âgé de dix-huit ans; ceci excuserait Fritzsche, car nous n'avons pas affaire ici au travail d'un jeune homme.

Nous irons plus loin et ajouterons qu'on ne peut pas admettre un travail intermédiaire sur les grands prophètes.

D'abord, le *Mephašqana* n'y renvoie jamais; or, il se réfère souvent à ses ouvrages antérieurs, ici en particulier au commentaire sur les Psaumes. Et qu'on n'objecte pas le texte, cité plus haut, de Zacharie; car nous prouverons bientôt, qu'il s'agit là des prophéties précédentes, c'est-à-dire des Douze.

Bien plus il ne cite que rarement les grands prophètes; pas même quand les discours des Douze se retrouvent mot-à-mot chez l'un ou l'autre des Quatre. Deux exemples typiques nous ont frappé et suffiront. Quand on lit Michée, IV, 1-5, la pensée se reporte spontanément vers la sublime vision d'Isaïe, II, 2-4; — or dans le commentaire de Michée nul renvoi à Isaïe. De même on sait que toute la prophétie d'Abdias se retrouve dans Jérémie, XLIX; — encore une fois pas de référence.

Donc autant les citations des psaumes sont fréquentes, — ce qui n'était pas strictement attendu, — autant les citations des grands prophètes sont rares; or celles-ci étaient attendues et n'auraient certes pas manqué si Théodore avait expliqué les grands prophètes avant les Douze.

Nous en concluons, que ce commentaire aux petits prophètes est en rapport immédiat avec celui des psaumes, et qu'on ne peut pas admettre un travail intermédiaire, ni même antérieur, sur les grands prophètes. En voici une preuve tangible. A propos de l'*enallage tem-*

(1) *Ibid.*, p. 43-44.

(2) *Op. cit.*, prol., p. XXIV. Nous revenons plus loin *ex professo* sur la question de date.

porum, comme nous l'avons dit, Théodore renvoie fréquemment à ses ouvrages antérieurs. Or, dans Osée, le premier des petits prophètes, quand il touche la première fois cette question, il ne parle que de son commentaire sur les psaumes. Il s'agit du ch. IX, v. 3 : « Οὐ κατῴκησαν ἐν τῇ γῇ τοῦ Κυρίου. » L'aoriste, observe l'Interprète, est employé là pour le futur selon la permutation ordinaire des temps « καθὰ καὶ παρὰ τῷ μακαρίῳ Δαὺιδ ἐν πολλοῖς ἡμῖν δέδεικται τοῦτο (1) ». Donc dans le commentaire du premier des XII Petits Prophètes, Théodore ne renvoie qu'à son ouvrage sur les psaumes. — Dans Zacharie au contraire, qui est l'avant-dernier, il renvoie, comme nous l'avons vu, à son interprétation des psaumes et des prophètes : « quod nos copiose satisque in Psalmorum ac *Prophetarum* interpretatione docuimus (2). » Quels prophètes? Évidemment ceux qui précèdent, c'est-à-dire les petits; puisqu'il n'a renvoyé, au début, qu'au commentaire sur les psaumes. C'est donc qu'au moment où il se mit à écrire sur les Petits Prophètes, il n'avait pas encore interprété les grands, mais seulement les psaumes de David.

Le commentaire aux Petits Prophètes a donc été écrit immédiatement après celui des psaumes, et avant celui aux grands prophètes, — si tant est que le *Mephašqana* ait jamais mis la main à ceux-ci; et franchement nous en doutons.

Ébedjésu l'affirme, il est vrai, de même que la Chronique de Séert. Mais, nous l'avons constaté sur le vif, il y a bien des inexactitudes dans ces catalogues, qui ressemblent fort à des panégyriques nestoriens. D'ailleurs la mention des quatre grands prophètes vient un peu en marge, sans la dédicace habituelle, dans le catalogue d'Ébedjésu; tandis que dans la Chronique de Séert ils paraissent tout à fait en queue, rejetés hors des rangs et Isaïe est oublié.

On n'en montre aucun fragment certain : « Ego quidem nihil reperi, quod recte ei vindicarem (3) », conclut Fritzsche à ce sujet, et il est juge compétent. Inutile d'alléguer le soi-disant morceau théodorien sur Isaïe, de la chaîne inédite de Nicolas Muzanus (4). Fritzsche l'a examiné et en rejette l'authenticité.

Bien plus il n'en reste pas le moindre vestige ni dans les chaînes, ni chez les historiens anciens. Aucune citation de pareils commentaires dans les actes du IIe Concile de Constantinople, alors que les

(1) *P. G.,* LXVI, p. 176.
(2) *Ibid.,* p. 559.
(3) *Ibid.,* p. 40.
(4) Cfr. L. Pirot, *op. cit.,* p. 93.

grands prophètes sont si importants et si difficiles au point de vue messianique, surtout pour une exégèse toute littérale et historique, songez à Isaïe et à Daniel. On se demande avec une légitime curiosité ce que le *Mephašqana* aurait pensé de leurs grandioses visions prophétiques, s'il ne les aurait pas trouvées cette fois-ci trop voisines des faits prédits. On peut le craindre à juger d'après les commentaires sur les Douze et sur les Psaumes. Or, nous le répétons, on ne rencontre aucune citation de commentaires sur les grands prophètes dans les actes du Ve Concile; c'est ce qui a fait douter aussi le Dr Herbst de leur existence (1).

Enfin jamais la moindre allusion à ces grands commentaires dans les écrits postérieurs de Théodore.

Arguments négatifs *a silentio,* objectera-t-on un peu sceptique. Oui; mais ces arguments ont leur valeur de probabilité ou de certitude morale — dans la vie de chaque jour aussi bien qu'en histoire, — quand on a prouvé que, dans le cas contraire, il serait — probablement ou certainement — resté des traces de ces ouvrages dans les chaînes, chez les anciens historiens, adversaires ou défenseurs, dans les actes des conciles ou dans les autres écrits de l'auteur lui-même.

Pour nous il n'en reste rien, et très probablement il n'en a jamais rien existé : on prête volontiers aux riches. Nous n'en tenons aucun compte dans la chronologie de la vie et des œuvres de l'Interprète.

§ III. — Chronologie et encadrement dans la vie.

Ceci dit de l'activité littéraire de Théodore, voyons quelle place ces différents ouvrages occupent dans la vie de leur auteur. En déterminant leur date, nous ferons, pour ainsi dire, revivre l'Interprète, nous connaîtrons ses pensées, ses tendances, ses difficultés; ses changements mêmes, ses occupations et préoccupations nous laisseront soupçonner son caractère.

En premier lieu viennent sûrement les commentaires sur les *Psaumes*. Les témoins sont unanimes à ce sujet.

Facundus d'Hermiane nous rapporte le témoignage explicite de Théodore lui-même dans son ouvrage perdu sur « l'allégorie et l'histoire contre Origène »; témoignage doublement intéressant pour nous, parce qu'il contient, outre la rétractation de l'Interprète, un

(1) *Theol. Quartalschrift* de Tubingue, 1834, p. 488, dans une remarquable recension pp. 483-507) de l'ouvrage de V. von Wegnern; mais ce n'est qu'une recension, notre sujet n'y est traité qu'en passant. — Voyez L. Pirot, *op. cit.*, p. 79.

indice irrécusable au sujet de la chronologie des deux ouvrages sur le psautier et contre Origène. Théodore remercie donc de son amitié indulgente Cerdon, auquel le commentaire sur les psaumes avait été dédié : « et maxime quoniam ea quae scripta sunt in Psalmos miraris, *quae etiam prima ceterorum scripsimus*. Non autem quantum oportuerat habuimus circa istam rem diligentiam; passi enim sumus quaecumque incipientes, ut evenit, in imperitia scribendi constituti (1) ». Il est évident que Théodore n'est plus jeune, lorsqu'il rétracte en ces termes les travaux de sa jeunesse ; Facundus ajoute donc bien à propos : « levia confidentis adulescentiae dicta *maturioris aetatis gravitate* castigat ». L'ouvrage cité contre Origène date par conséquent de son âge mûr.

D'autre part, lorsque Léonce de Byzance, son adversaire passionné, écrit qu'il se mit à déblatérer contre les Écritures à peine âgé de dix-huit ans (2), il y a une exagération voulue dans le but de discréditer l'œuvre et le caractère scientifique d'un ennemi. Car Théodore, comme le remarque Tillemont, « avoit près de vingt (ans) avant sa seconde retraite; et il n'y a pas d'apparence qu'il eust encore rien écrit (3) ». Puisqu'il écouta ensuite pendant plusieurs années les leçons de Carterius et de Diodore, il dut être déjà assez avancé dans la vingtaine, mais est encore moine, quand il compose le commentaire sur les Psaumes. A en juger d'après les fragments qui en restent, ce ne fut pas précisément l'œuvre d'un enfant, mais celle d'un jeune savant audacieux; cette remarque est de Fritzsche : « In fragmentis autem commentarii (*in Psalmos*) iuvenis eruditio et audacia deprehenditur, non pueri imperitia et lascivia (4) ». On ne peut donc que souscrire sans restriction, mais aussi sans préciser davantage, à la

(1) *P. L.*, LXVII, col. 602. D'après Léonce de Byzance, Théodore comprenait tous les psaumes ἰουδαϊκῶς de Zorobabel et d'Ezéchias, et n'en rapportait que trois à N.-S. — Contra Nestorianos, III, 15; *P. G.*, LXXXVI, p. 1366. Ici encore Léonce a fait trop de zèle, comme le prouve M. Pirot, *op. cit.*, pp. 279-281. — Hésychius, dont le témoignage a beaucoup plus de poids, prétend que le regret de Th. ne fut que simulé : « Culpatus vero et periclitatus, contraria sibi dixit, non ex voluntate, sed compulsus omnium querimonia. » Mansi, IX, col. 248.

(2) *P. G.*, LXXXVI; *op. cit.*, III, 8; p. 1363. — Voyez *R. B.*, 1923, pp. 542-543.

(3) *Mémoires...*, XII, p. 444. — Le jugement de Tillemont sur Léonce est à noter ici : « Léonce... paroist si animé contre luy (Théodore), que j'aurois peine à m'en rapporter à luy, lorsqu'il n'est pas appuyé par d'autres. » *Ibid.*, p. 452. — Ce fut le tort impardonnable de von Wegnern de prendre à la lettre cette boutade de Léonce; puis admettant, avec raison, un rapport immédiat chronologique entre les commentaires sur les Psaumes et sur les Prophètes, — mais entendant ceux-ci des grands aussi bien que des petits — il conclut que « *Theodorus adulescens* » avait commenté les 150 psaumes, les 4 grands et les 12 prophètes. Vraiment le *Mephašqana* devient un enfant prodige!...

(4) *P. G.*, LXVI, p. 28.

conclusion de Swete : « The latter years of this decade (370-380, donc de sa 20e à 30e année) witnessed Theodore's first appearance as a writer. He began with a commentary on the Psalms (1) ». Et ce début était malheureux, — ce qui est particulièrement néfaste sur le terrain de l'orthodoxie. La méthode de son maître Diodore était poussée aux extrêmes : exégèse strictement littérale historique, messianisme indirect typique à travers l'histoire contemporaine des différents prophètes.

Malgré les objections qu'on lui a faites à ce sujet, et pour réagir contre l'opinion défavorable qui en résulta, il se met, peu de temps après, à interpréter les *XII Petits Prophètes*. La méthode et la préoccupation exégétique restent les mêmes; il est préoccupé — on le sent — de l'application messianique : les renvois fréquents au commentaire sur les psaumes sont significatifs à cet égard. Mais la tendance semble plus réservée, et l'ouvrage est beaucoup moins judaïsant qu'on ne s'y attendrait. La remarque est de Mai; à la fin du commentaire sur Amos le docte cardinal écrit : « Hic et alibi, et praesertim in *Prologo ad Ionam*, videmus Theodorum nostrum haud ita ἰουδαιόφρονα esse, ut quibusdam interdum visus fuit, sed prophetarum de Christo vaticinia agnoscere et explicare (2) ». Mais le soupçon pèse sur lui, la mer y passerait... D'ailleurs l'exégèse littérale historique, rationnelle et froide, est la même ; le ton agressif devait lui nuire; et les longues digressions à conclusion destructive, à propos de doctrines messianiques, ne pouvaient pas atteindre le but que l'auteur s'était peut-être proposé, à savoir d'atténuer la mauvaise impression causée par le commentaire sur les Psaumes.

Nous arrivons ainsi à l'époque de son ordination sacerdotale (383). Jusqu'ici il s'est occupé surtout de l'Ancien Testament et a cédé au

(1) *Dict. of christ. Biography*, IV, p. 935.

(2) *P. G.*, LXVI, col. 303 (139). — Voici comment le même Cardinal apprécie les commentaires de Th. sur les *Petits Prophètes* : « sed iam oratio revertatur ad Theodorum, cuius si plurimas expositionum harum laudes detexere velim, vel infinitus sim, vel certe perpetuum commentarii eius commentarium adornare deberem. In primis auctor universam vaticiniorum materiam mente complexus, mire inter se commiscet, invicemque illustrat, et cum prophetis maioribus (trop rarement, avons-nous dit et prouvé), praesertim vero cum Psalmis Davidicis passim connectit. Prologorum vero dignitas, excursuum sive amplificationum ubertas, quaestionum acumen, locorum difficillimorum spontanea et ludibunda propemodum explicatio legentes philologos magnopere, ut spero, oblectabit... Et universum quidem Testamentum Vetus praeparationem Novi fuisse, atque omnia a Deo ad venturum Christum directa, sincere sancteque multis locis Theodorus fatetur... » *Ibid.*, p. 115, VII.

penchant de restreindre la portée messianique des Psaumes et des Prophètes. *C'est la première période de son activité exégétique.*

Après ce début malheureux, nous constatons qu'il interrompit, du moins momentanément, ses travaux sur l'Ancien Testament. Il se tourna vers l'étude du mystère de l'Incarnation, la grande question; ce qui le mènera nécessairement au Nouveau Testament.

La date de son traité *sur l'Incarnation* nous est connue par le témoignage de Théodore lui-même dans son écrit *contre Apollinaire et son hérésie;* c'est encore Facundus qui nous a conservé ce précieux texte : « Ante 30 enim iam hos annos de Incarnatione Domini codicem conscripsimus usque ad 15 millia versuum pertingentes : in quo Arii et Eunomii de hac re delicta, necnon etiam Apollinarii vanam praesumptionem, per totum illud opus examinavimus : ut nihil, sicut mea fert opinio, praeterirem ex his quae et ad firmitatem ecclesiasticae orthodoxiae pertinerent, et ad convincendam eorum impietatem (1) ». Il est généralement admis, d'après Gennade de Marseille (2), que Théodore composa ce grand traité étant prêtre de l'église d'Antioche, « ainsi vers 385 », écrit Tillemont (3); mieux vaut peut-être ne pas trop préciser et dire avec Swete entre 383 et 392 (4).

Il peut avoir écrit d'autres ouvrages pendant cette période, nous n'avons aucun indice certain; en tout cas c'est bien à cette époque qu'il faut rapporter, semble-t-il, ce que dit Facundus de ses discours fréquents au peuple sur le même thème christologique : « Agebat enim Theodorus frequenter *tam libris quam sermonibus in populum* contra Synusiastas, sive.. Apollinaristas (5) ».

Ces études approfondies sur le mystère de l'Incarnation, qui fut en ces temps un sujet de discussions infinies et cause de lamentables divisions, assurèrent à Théodore un prestige unique dans les milieux orthodoxes. C'est ainsi que nous voyons les catholiques le charger de défendre la divinité du Saint-Esprit contre les évêques Macédoniens réunis à Anazarbe. Ceux-ci jugèrent que c'était au-dessous de leur

(1) Facundus Herm., *op. cit.*, X, 1 : *P. L.*, LXVII, p. 769. — Reproduit par Migne parmi les fragments de Théodore, *P. G.*, LXVI, p. 1001-1003.

(2) *De script. eccl.*, c. xii : « Theodorus *Antiochenae ecclesiae presbyter*, vir scientia cautus, et lingua disertus scripsit adversus Apollinaristas et Eunomianos de Incarnatione Domini libros quindecim, ad quindecim millia versuum continentes... » *P. L.*, LVIII, p. 1067.

(3) *Mémoires...*, XII, p. 445.

(4) *Dict. of christ. Biography*, IV, p. 941.

5) *Op. cit.*, VIII, 4; — *P. L.*, LXVII, p. 722.

dignité de discuter avec un simple moine-prêtre. Théodore fut donc consacré évêque (392) et soutint victorieusement la discussion contre les hérétiques. Il en « sortit, écrit Barḥadbešabba 'Arbaia, en portant les couronnes de la victoire, exalté par tous les saints Pères qui l'envoyèrent à un champ stérile, à Mopsueste, — car ils trouvaient que l'iniquité grondait dans les places de cette (ville) et qu'elle se perdait, plus que toute autre, dans les pratiques du paganisme ; — on lui demanda ensuite de diriger le siège métropolitain de Tarse (1), mais il ne voulut pas et il se rendit à la vigne pleine de ronces et d'épines; par la chaleur de son zèle non seulement il brûla les ronces et les épines qui étouffaient la vigne, mais il la cultivait avec une catéchèse étendue, pour y récolter des raisins de gloire et de confession (2) ».

Nous avons cité ce texte un peu long et pompeux afin de montrer, que Théodore, consacré évêque, se dévoua corps et âme à son diocèse; les paisibles études scripturaires durent céder le pas à la vie active apostolique, « il avait coutume, en effet, écrit Barḥadbešabba (3), de faire trois instructions par jour à son troupeau ». Et il ne se dévoua pas seulement pour sa ville de Mopsueste, qu'il convertit du paganisme à la religion chrétienne, mais étendit son zèle bien au delà des limites de son diocèse. Ibas rapporte que même des églises lointaines furent évangélisées par lui (4); témoignage lu sans protestation au concile de Chalcédoine et confirmé par Jean d'Antioche déclarant à son tour que Théodore a lutté pendant presque cinquante ans contre toutes sortes d'hérésies : « et in expositionibus

(1) La phrase de Barḥadbešabba est entortillée... Il semble plutôt qu'on ait d'abord proposé à Théodore le siège métropolitain de Tarse, mais qu'il ait refusé cet honneur pour se rendre à Mopsueste. La phrase syriaque pourrait, à la rigueur, être comprise de cette façon; — nous suivons dans notre texte la traduction de F. Nau. En tout cas ce transfert est bien improbable, si près du cas de s. Grégoire de Nazianze.

D'après le témoignage explicite d'Hésychius, Théodore passa quelque temps à Tarse avant son élévation à l'épiscopat (392) : « ... iterum in clericatu esse coepit, *et Antiochia relicta in Tarsum transmigravit, ex qua in Mopsuestiam transiit,* ordinatus in ea episcopus... » *II Conc. Const. coll. V;* Mansi, IX, p. 248. En ce temps-là Diodore, le maître de Théodore, occupa le siège métropolitain de Tarse et y mourut en 391 ou 392. C'est ce qui aura fait dire aux mauvaises langues, dont Léonce de Byzance s'est fait volontiers l'écho, que le *Mephašqana* avait voulu ravir l'œil de Cilicie, Tarse, mais qu'il en fut empêché par Théophile d'Alexandrie, — en vérité celui-ci aurait été plus heureux dans ce cas que lors de la déposition de Chrysostome. — *P. G.,* LXXXVI, 1, p. 1363, IX.

(2) *P. O.,* IX, p. 507-508, trad. F. Nau. — Cfr. *ibidem,* traduit par le même savant, le texte de cette « *Controverse avec les Macédoniens* » rédigé plus tard par Théodore, pp. 639-667.

(3) *Op. et loc. cit.,* p. 509.

(4) Cfr. *II Conc. Const. coll. VI,* Mansi, t. IX, p. 300.

quas in omnibus ecclesiis orientalibus faciebat et quibus in regia civitate valde esse comprobatus apparet (1) ». Par ces derniers mots Jean d'Antioche fait allusion au discours, que l'évêque de Mopsueste tint à Constantinople en présence de l'empereur Théodose Ier, probablement à l'occasion du concile réuni en cette ville en 392. Théodose Ier, qui avait entendu et Ambroise et Grégoire de Nazianze, déclara n'avoir jamais rencontré docteur pareil à Théodore : « Qui (*Theodosius*) in desiderio visionis viri factus, in ecclesia eius doctrinae fuit auditor magnus ille imperator; nec arbitratus est alterum se talem comperisse doctorem... (2). » Théodose II, qui occupa le trône de 408 à 450, lui continua la faveur impériale et l'honora même de ses lettres.

Malgré notre peu de renseignements sur l'épiscopat de Théodore, nous pouvons cependant conclure que, tant que ses forces physiques le lui permirent, il se dévoua sans réserve à son diocèse et au bien général de l'Église; ce qui devait nécessairement le détourner des études et lui imposer des déplacements fréquents et pénibles.

Nous pouvons également conclure que son orthodoxie ne fut pas sérieusement mise en doute, non seulement jusqu'à l'époque de sa consécration épiscopale (Hésychius l'affirme expressément) (3), mais encore jusqu'à la mort de Chrysostome (407), et même jusque dans les premières années du règne de Théodose II (408-450), défenseur zélé, s'il en fut, de l'intégrité de la foi catholique.

Il semble donc que le malheureux évêque de Mopsueste n'ait donné gravement scandale que dans les dernières années de sa vie, privé, hélas! du conseil de son saint ami. C'est certainement à cette époque que doit se rapporter l'émeute populaire dans une église d'Antioche contre Théodore; or, ce fait, vu la renommée de celui-ci, eut une répercussion immense dans l'Orient chrétien. Théodore aurait donc confié d'abord en particulier à Nestorius (né en 380), puis prêché publiquement que Marie, étant une créature, n'a pas engendré Dieu le Créateur, et ne peut donc pas être appelée Θεοτόκος *Mère de Dieu;* d'où l'indignation de la foule qui faillit lapider le prédicateur. L'évêque de Mopsueste se rétracta aussitôt et Jean d'Antioche tira plus tard argument de cet exemple, pour engager Nestorius à revenir sur ses pas (4).

(1) Facundus, *op. cit., P. L.,* LXVII, p. 563.

(2) *Ibid.*

(3) Cfr. Mansi, IX, col. 248 : « Ordinatus in ea (*Mopsuestia*) episcopus, nondum Deo volente manifestam impietatis illius praedicationem fieri... »

(4) Cfr. Facundus, *op. cit.*, X, 2 : « Si videtur autem, etiam boni exempli opportune vos

Mais cette rétractation était-elle sincère? Est-ce que le maître de Nestorius n'avait pas au contraire posé depuis longtemps les principes de conclusions hétérodoxes? Les extraits de ses écrits antérieurs, en particulier de son traité sur l'Incarnation, cités dans les actes du IIe Concile de Constantinople, nous obligent de le croire. En tout cas il ne paraît pas qu'il ait changé d'avis à ce moment (1). Vu sa mentalité indépendante, persuadé par ailleurs, à tort, qu'il s'agissait d'un malentendu populaire, il préféra vivre à l'écart et se taire afin de servir d'autant mieux ses idées. Il crut les servir en les confiant à Nestorius, on sait avec quel résultat pour l'Église et pour lui-même.

L'évêque de Mopsueste devint ainsi, dans ses vieux jours, le chef et le refuge de certains groupes dissidents. C'est à lui que recoururent les évêques Pélagiens, avec Julien d'Éclane, après leur déposition et leur expulsion d'Occident en 418 (2). Plus significative encore la visite que lui fit Nestorius en 428 avant de se rendre à Byzance, où il était attendu comme patriarche (3). La crise nestorienne allait éclater : Théodore avait su se rétracter à temps et se taire; Nestorius va précipiter le dénoûment fatal, dès 430 il est condamné, l'année suivante déposé par le concile d'Éphèse...

Tel fut l'épiscopat du *Mephašqna;* tel le sombre déclin de sa carrière glorieuse.

C'est l'époque la plus féconde en écrits comme en erreurs.

Plusieurs années (ܫܢܝܐ ܣܓܝܐܐ) (4) après la rencontre avec les évêques Macédoniens à Anazarbe (392) il rédigea sa *Controverse avec les Macédoniens;* en l'absence de donnée plus précise nous ne pouvons pas en déterminer davantage la date. Nous croyons cependant, qu'elle fut rédigée avant le commentaire sur saint Jean; parce que, au

commemorabo, cuius meminisse volo, sanctissime frater. *Neque enim tempus multum est ex quo apud nos contigit* ut oblivioni forsitan mandaretur. Recordaris enim certe beati Theodori episcopi in expositione dicentis aliquid quod recte dici non putaretur, *tibi ipsi primo,* qui fiduciam in illo tempore habebas, deinde etiam omnibus audientibus. Et qualiter ille, sentiens laesionem et perturbationem quam *non minima divulgatio illius dicti* excitaverat, etc...: quemadmodum fortissimus ille exsurgens *non post multos dies,* illud quod ab eo dictum erat, ad utilitatem Ecclesiae sine confusione correxit... » *P. L.,* LXVII, p. 771. — Comp. S. Cyr. Alex., *Ep.* 69 *ad Acacium ; P. G.,* LXXVII, p. 339; Leontius Byz., *Contra Nest.,* III, 10, *P. G.,* LXXXVI, 1, p. 1363.

(1) Tillemont, toujours si réservé et objectif dans ses jugements, émet également des doutes sur la sincérité de cette rétractation; cfr. *Mémoires,* XII, p. 439-440.

(2) Marius Mercator, *Praefatio ad Symbolum Theod. M.; P. L.,* XLVIII, p. 215.

(3) Evagrius, *H. E.,* I, 2; *P. G.,* LXXXVI, 2, pp. 2423-2426; comp. Barḥadbešabba, *Histoire...,* XX; *P. O.,* IX, pp. 518-520.

(4) *P. O.,* IX, p. 637, 1.

paragraphe 16, il y cite et paraphrase tout au long le dialogue de Notre-Seigneur avec Nicodème du chap. III de saint Jean, sans faire la moindre allusion à un commentaire antérieur sur cet Évangile. Si ce commentaire avait été écrit auparavant, il est assez probable qu'il y aurait renvoyé d'après son habitude (1). — On suppose que ce fut un des *deux livres sur le Saint-Esprit,* dont parle Ebedjésu (2).

Dans notre étude précédente nous avons été amené à placer le *commentaire sur saint Jean* dans la première décade du cinquième siècle. De son côté, Swete place *les petites épîtres* entre 411 et 415. Les renvois de cet ouvrage-ci aux commentaires sur les évangiles sont concluants pour la succession : évangiles, épîtres (3).

Mais dans quel ordre est-ce que les évangiles ont été traités? Autrefois nous avons cru devoir placer le commentaire sur saint Jean avant les Synoptiques, c'est-à-dire avant Matthieu et Luc (4). Un examen plus attentif nous a prouvé que Théodore a traité les évangiles selon l'ordre du canon. Nous ne nous étions pas laissé convaincre par le fragment sur *Jean*, XII, 3 (5), où il y a une allusion expresse au commentaire sur Matthieu; parce que ce passage n'est pas théodorien. — Mais le fragment sur *Matthieu*, VIII, 13 est décisif (6). C'est une des thèses favorites de Théodore (blâmé pour cela par le IIe Concile de Constantinople), que les disciples n'ont pas reconnu la divinité de Jésus durant sa vie mortelle. Or à l'endroit cité de Matthieu il a la première fois l'occasion d'affirmer cette thèse, promettant de la prouver abondamment dans la suite : « Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, *sicut in reliquis ostendemus..* »; — *ostendemus,* et en effet dans le commentaire sur Jean il revient fréquemment sur cette question. Si le commentaire sur saint Jean précédait, l'Interprète y aurait certainement renvoyé en écrivant le passage cité de Matth., VIII, 13.

De même, pour les épîtres de saint Paul, l'ordre du canon a été suivi comme on peut s'en convaincre par les renvois fréquents aux commentaires précédents. Il y a une exception pour l'épître *aux Hébreux*, qui a été expliquée avant les petites, immédiatement après *Romains* et *Corinthiens* (7).

(1) Voyez *R. B.*, 1923, p. 540.
(2) Cfr. Bardenhewer, *op. cit.*, III (1912), p. 319; Tixeront, *Précis de Patrologie* (4 éd. 1920), p. 262.
(3) *R. B.*, 1923, p. 539-543.
(4) *Ibid.*, p. 543.
(5) *P. G.*, LXVI, 765-766.
(6) *Ibid.*, p. 707.
(7) Cfr. Swete, *S. Pauli ep.*, I, p. LXIII et II, p. 259.

Aux arguments de Swete, rapportant les commentaires sur saint Paul à l'épiscopat de Théodore, nous désirons ajouter ici le témoignage explicite de Barḥadbešabba et de la Chronique de Séert : « Durant sa vie épiscopale à Mopsueste, écrit le premier, Théodore allait prier toujours sur le tombeau de la bienheureuse Thècle, et lui demandait du secours afin de pouvoir expliquer les Écritures (1) ». Or un jour, raconte la chronique susdite, « il vit en songe, assis sur une chaise, près de la tombe, un vénérable vieillard, aux cheveux blancs et d'une beauté remarquable. Il vit également la sainte (*Thècle*) debout à côté de lui, le priant ardemment de délier Théodore. Après de longues prières, dit Théodore, le vieillard s'approcha de moi, fit un signe de croix sur mon cœur, me remit quatorze clefs et me dit : « Avec ces clefs ouvre n'importe quelle serrure ». Je me suis réveillé, ajoute Théodore, et tout ce que je voulais me fut ouvert. Alors j'ai conçu des idées que je n'avais jamais eues auparavant et j'ai commenté les quatorze Épîtres de Paul l'Apôtre (2) ». On croira de cette merveilleuse vision tout ce qu'on voudra, nous en retenons seulement que, d'après la tradition nestorienne conservée par Barḥadbešabba et la Chronique de Séert, il faut rapporter à son épiscopat les travaux de Théodore sur saint Paul.

Voilà donc tous ses commentaires sur le Nouveau Testament, — Matthieu, Luc et Jean, saint Paul — écrits environ entre 400 et 415 (3). *C'est la deuxième période de son activité exégétique.*

Nous placerons vers la même époque le commentaire sur le *Qoheleth* dédié à Marphoria (Mar Porphyrios) comme le commentaire sur saint Jean (4).

Quant au commentaire sur *Job*, dédié à Cyrille l'Égyptien, — dédicace authentique entre toutes, car on ne s'imagine guère que les Nestoriens aient inventé de toute pièce une attribution si honorable pour leur ardent adversaire, — nous avons proposé de le placer vers

(1) *Cause de la fondation des écoles ; P. O.*, IV, p. 379. — Quant à l'endroit où fut enterrée S. Thecle, on nous dispensera d'en savoir plus long que les Bollandistes, qui trouvent les légendes de la Protomartyre par trop légendaires. Notons seulement que, déjà au IVe siècle et peut-être plus tôt, une église fut élevée près de Séleucie d'Isaurie sur le prétendu tombeau de la sainte. Cfr. *Acta Sanctorum* (Paris, 1867) *septembre*, vol. VI, pp. 546-568 (sur le tombeau, p. 557, § IV).

(2) *P. O.*, V, p. 289.

(3) Nous avons déjà dit que Th. ne reçut pas dans le canon les *épîtres catholiques ;* et son sens historique positif ne fut guère tenté par le caractère mystérieux de l'*Apocalypse*. Quant au commentaire sur les *Actes*, le prologue engagerait plutôt à en reculer la composition, cependant von Dobschütz renonce à déterminer une date quelconque.

(4) Cfr. *supra*, p. 58, n. 5 ; *R. B.*, 1923, p. 534 sv.

417; parce que le neveu de Théophile se décida en cette année à rétablir le nom de Chrysostome dans les diptyques (1).

La plupart des *travaux de controverse* de Théodore doivent être également rapportés à ses dernières années.

D'après la lettre à Cerdon, citée plus haut (2), le traité « *sur l'allégorie et l'histoire contre Origène* » date de la *maturior aetas* de notre auteur.

La lettre-préface à Porphyrios, publiée par nous dans cette *Revue* (3), oblige à placer après le commentaire sur saint Jean l'écrit « *contre Eunomius pour défendre Basile* ».

Trente ans après le traité sur l'Incarnation fut composé l'ouvrage « *contre Apollinaire et son hérésie* (4) », que Fritzsche (5), suivi par Bardenhewer (6), propose d'identifier avec le traité « *De assumente et assumpto* », dont parle Ebedjésu.

Hésychius rapporte à la *cana senectus* de l'évêque de Mopsueste, des « *mystici sermones* » traitant du mystère de l'Incarnation (7). Ce sera le même ouvrage que le « *codex mysticus* », dont Facundus cite le treizième livre en rapport avec le même mystère (8), et qu'Ebedjésu appelle ܟܬܒܐ ܕܥܠܐ ܪܙܐ c'est-à-dire « *livre des mystères* (9) ».

Nous avons déjà dit que l'évêque de Mopsueste prit parti pour les Pélagiens. C'est évidemment pendant la crise pélagienne que furent écrits « *les deux volumes contre ceux qui disent que le péché est inné* », après le synode de Diospolis (déc. 415), c'est-à-dire en 416 ou au plus tard en 417, selon Fritzsche (10); après le concile de Carthage et le rescrit d'expulsion émanant d'Honorius en 418, selon Tillemont : « assez vraisemblablement après l'an 421, note celui-ci, durant le temps que son diocèse servoit de retraite à Julien et aux autres évesques Pélagiens (11) ».

Enfin on est assez unanime pour considérer comme des fruits de

(1) *R. B.*, 1923, p. 539, n. 3.
(2) Cfr. *supra*, p. 71.
(3) 1923, p. 549.
(4) Cfr. *supra*, p. 73.
(5) *P. G.*, LXVI, p. 62.
(6) *Op. cit.*, III (1912), p. 320.
(7) Mansi, t. IX, col. 248; — comp. Fritzsche, *P. G.*, LXVI, pp. 71-72.
(8) *Op. cit.*, III, 2; *P. L.*, LXVII, p. 585.
(9) D'après un sémitisme très fréquent le substantif est employé pour l'adjectif. — Nous avons déjà noté p. 59, n. 4, qu'Assemani traduit « *liber de sacramentis* ».
(10) *P. G.*, LXVII, pp. 65-71; voyez la conclusion p. 69 vers le milieu; par erreur typographique on y lit 316-317 pour 416-417.
(11) *Memoires...*, XII, p. 449; — comp. *P. G.*, LXVI, p. 1010D.

son activité pastorale, les ouvrages à caractère *apologétique* et *homélitique*, comme sont par exemple « *les deux livres contre les Mages* (1) », les « *allocutiones ad baptizandos* » — qu'il faut identifier, d'après Fritzsche, avec « *le livre de la foi* » mentionné par Ebedjésu, et avec « *l'explication du symbole des 318 Pères* » citée dans les actes du IIe Concile de Constantinople et dans la Chronique de Séert; le « *Catechismus* », dont parle Marius Mercator, n'en serait que le titre abrégé, et le « *Symbole* dit *de Théodore* » un simple extrait (2).

Si Théodore a composé une *Liturgie*, comme l'attestent de nombreux documents et comme le croient encore les Orientaux, il est plus probable qu'il la composa aussi du temps de son épiscopat (3).

Après l'an 400 on constate donc chez l'évêque de Mopsueste une reprise très féconde de son activité littéraire : ce sont les fruits de l'âge mûr. Nous avons compris en ce sens la donnée aussi précise que catégorique de la Chronique d'Édesse : « En l'année 714 des Grecs (c'est-à-dire en 402-403 de notre ère) Théodore, évêque de Mopsueste, commença à interpréter les Livres (saints) (4) ».

* * *

Nous distinguons par conséquent UNE DOUBLE PÉRIODE *dans l'activité exégétique du Mephašqana*.

Après les difficultés suscitées autour de ses premiers commentaires sur les Psaumes et les XII Petits Prophètes, il s'est tourné vers l'étude du dogme de l'Incarnation.

Devenu évêque en 392, il se consacra tout entier à la conversion des païens et hérétiques non seulement dans les limites restreintes de son diocèse, mais encore bien au delà, prêchant, assistant aux conciles, se prodiguant sans réserve.

Ce n'est qu'après 400 (402-403 selon la Chronique d'Édesse, peut-être à l'occasion de la déposition (404) ou mort (407) de Chrysostome) qu'il revint aux études : pendant cette deuxième période de son activité exégétique il écrivit les commentaires si importants et remarquables sur les Évangiles et les Épîtres.

(1) TILLEMONT pense que Théodore écrivit contre les Mages avant son épiscopat, parce que PHOTIUS, dans le titre de l'ouvrage, nomme l'auteur prêtre; — indice trop léger, observe FRITZSCHE, *op. et l. cit.*, p. 66, note f.

(2) *Ibid.*, pp. 73-75.

(3) *Ibid.*, pp. 75-78

(4) Cfr. notre étude sur le commentaire de s. Jean, *R. B.*, 1923, pp. 541-543.

Ces conclusions, qui projettent une vive et nouvelle lumière sur la vie et le caractère du *Mephašqana*, s'étaient clairement imposées à nous, quand nous avons remarqué qu'Hésychius de Jérusalem, lui aussi, distingue nettement une double période dans l'activité littéraire ainsi que dans les erreurs de l'évêque de Mopsueste. Or, l'autorité d'Hésychius sur ce point est unique; c'est un historien de profession, qui écrivit dans la première moitié du cinquième siècle (vers 435); il fut donc contemporain de Théodore. Voici le passage de son histoire, perdue aujourd'hui, que l'on trouve dans les actes du IIe Concile de Constantinople (1).

« *Prima... elementa suae doctrinae ex Iudaico vaniloquio incipiens,* codicem in prophetiam psalmorum conscripsit, omnes de domino praedic(a)tiones abnegantem...

« *Senectute iam cana debilitatus...* libros componere *adversus domini Dei apparitionem* praesumpsit, quorum multitudinem praetermittentes (non enim fas est impios revolvere sermones) unius in praesenti memoriam faciamus : Christum enim Iesum... non incarnatum Verbum, sed hominem... coniunctum Deo Verbo scripsit. »

Les deux périodes de l'activité littéraire du *Mephašqana* apparaissent donc également obscurcies : dans la première il réduit la portée messianique des Psaumes et des Prophètes; dans la seconde il pèche contre le dogme de l'Incarnation.

Saint Jean Chrysostome n'a pas été témoin des derniers errements de Théodore; celui-ci n'est donc pas couvert sans restriction par l'amitié du saint patriarche de Constantinople. L'évêque de Mopsueste mourut, il est vrai, *in Ecclesiae pace,* comme le répète sans cesse son apologiste Facundus d'Hermiane; ce fut une grâce, ce n'est pas son excuse. Au contraire, l'opposition tragique entre sa carrière glorieuse et les graves erreurs de sa vieillesse explique sa triste histoire posthume aboutissant à sa condamnation en 553. Sa mort fut comme le signal de la crise nestorienne, qui jeta l'Orient dans les luttes intestines et le schisme.

Ἤρξατο δὲ ὁ τῶν Ἐκκλησιῶν πόλεμος ἐνθένδε (2).

Fr. J. M. Vosté, O. P.
S. Script. D[r].

Rome, Collège Angélique.

(1) Mansi, t. IX, col. 248.

(2) Evagrius, *H. E.*, I, 2; *P. G.*, LXXXVI, 2, p. 2424. — Marius Mercator écrit dans le même sens : « Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum, et praecipue in Cilicia a Theodoro quondam episcopo oppidi Mopsuesteni iamdudum mota... » *Liber subnotationum, praef.* 1; *P. L.*, XLVIII, p. 109.

MÉLANGES

I

L'HERMÉTISME (1)

(Suite.)

II. — FRAGMENTS DE STOBÉE.

A. — La Corè du monde. Le premier et le plus important des grands extraits de Stobée (2) est intitulé :

Ἑρμοῦ τρισμεγίστου ἐκ τῆς ἱερᾶς βίβλου <τῆς> ἐπικαλουμένης Κόρης κόσμου.

Ce n'est pas qu'Hermès soit l'auteur de ce livre sacré, puisqu'il sera plutôt la source de la révélation; c'est donc une simple indication que l'ouvrage figurait parmi les livres plus ou moins hermétiques. Son titre était Κόρη κόσμου. Si on traduisait comme Reitzenstein « pupille du monde », ce serait une qualification pour dire qu'il était extrêmement précieux, comme la pupille de l'œil. Et il serait plus naturel que le titre s'entendît de l'ouvrage que de la personne qui y prend la parole. Cependant on doit penser que la Corè est Isis, qui porte ce titre deux fois (3) dans la longue invocation récemment découverte à Oxyrhynque, et le titre de mondiale lui convenait parfaitement dès le début du second siècle, comme l'atteste précisément ce papyrus par l'énumération des lieux où Isis était invoquée, et des noms qu'on lui donnait, entre autres « reine de l'univers » (ἄνασσα τῆς οἰκουμένης, l. 121). Isis donc s'adresse à son fils Horus, après l'avoir abreuvé de l'ambroisie que les âmes reçoivent des dieux.

Le début est assez singulier. Le monde d'en haut était déjà ordonné, celui d'en bas gémissait, rempli de crainte. Quel beau spectacle cependant que la vue du ciel dont la beauté pouvait donner quelque idée du dieu encore inconnu (4), la majesté de la nuit, etc. L'ignorance dura tant que le jugea bon l'artisan suprême, « mais lorsqu'il jugea

(1) Cf. *RB.*, 1924, p. 481 ss.

(2) Flor., p. 385-407 éd. *Wachsmuth*. Ce texte a été utilisé d'assez près par Heinrici déjà cité : *Die Hermes = Mystik und das Neue Testament.*

(3) *L. l.*, 72 et 105, dans le n° 1380 des *Oxyrh. papyri* de Grenfell et Hunt, vol. XI, 1915.

(4) ἦν γὰρ ἄξιον θεωρίας... ὁρᾶν οὐρανοῦ κάλλος θεῷ καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ... Cf. Act. XVII, 23.

à propos de montrer qui il était », il communiqua de sa lumière aux dieux afin qu'ils aient la volonté de chercher, le désir de trouver, la possibilité de réussir (1). La révélation est une grâce venue de la lumière de Dieu. Rien de plus contraire à l'esprit scientifique des anciens Grecs.

Parmi les dieux, car il ne pouvait être question de la race humaine; ce fut Hermès qui se trouva le plus en sympathie avec les mystères du ciel, Hermès auquel il fut donné de tout savoir, de tout noter, et de tout graver, ne disant que ce qu'il fallait pour stimuler la recherche. Après quoi, ayant dit aux dieux ses parents de l'escorter, il est monté vers les astres (2).

[387] Il avait pour fils Tat, qui fut aussi son disciple, ainsi qu'Asclépios ou Imouthès, fils de Ptah ou Héphaistos (3). Arrivé près de l'Universel (τῷ περιέχοντι), Hermès s'excusa de n'avoir pas tout dit à Tat, encore trop jeune, mais Isis avec ses yeux qui voient tout (4) sut qu'Hermès avait déposé les sacrés symboles des éléments cosmiques près des cachettes d'Osiris (5). Cette révélation ne doit pas demeurer sans effet, car si Hermès a caché ses livres, c'est [388] jusqu'au jour où le ciel aura enfanté des âmes.

Nous devons donc entendre que cette révélation d'Isis n'est pas la première, et que des discours à Tat avaient précédé; mais Isis fera mieux, tout en se rattachant à Hermès. Ne dirait-on pas qu'une histoire isiaque a été utilisée pour la plus grande gloire d'Hermès? Qu'on note bien néanmoins que Tat et Asclépios sont aussi des dieux, puisque les âmes n'ont pas encore été créées.

Tout cela n'étant qu'un prélude pour expliquer comment les secrets d'Hermès ont été révélés par Isis, nous arrivons à la création.

La nature était stérile. Les dieux, envoyés pour voir si tout était tranquille, prient le dieu-roi de tout d'orner l'univers, car cela ne peut être que son œuvre. Le dieu sourit, il ordonne que la nature soit, et une très belle chose féminine sortit de sa voix (6). Dieu lui

(1) ὁ τῶν συμπάντων... τεχνίτης... ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστί δηλῶσαι... ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθώσιν. Cf. Gal. I, 15 : ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός... ἀποκαλύψαι... Phil. II, 13 : θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν...

(2) 386, 24 s. καὶ οὕτως τοὺς συγγενεῖς θεοὺς δορυφορεῖν <εἰπὼν> ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα. Cf. Act. I, 2 ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις... ἀνελήμφθη.

(3) Dans le texte πανὸς καὶ Ἡφαιστοβούλης... la correction Πτανὸς <τοῦ> καὶ Ἡφαίστου <βουλαῖς> est de Reitzenstein. Poim. 122.

(4) τοῖς πάντα βλέπουσιν ὀφθαλμοῖς, l. 9; cf. παντοπ[τις] Ox. 1380, l. 93.

(5) τὰ ἱερὰ τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα, cf. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Gal. IV, 3; Col. II, 8-20. Cette alliance de mots se trouve-t-elle ailleurs?

(6) 388, 14 s. καὶ εἶπε Φύσιν εἶναι καὶ θῆλυ πάγκαλον χρῆμα ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν... cf Sir. XXIV, 1 ἐγὼ (ἡ σοφία) ἀπὸ στόματος Ὑψίστου ἐξῆλθον.

ordonna d'être féconde et prononça : « Que le ciel soit rempli de toutes choses, et l'air et l'éther. » Dieu dit et cela fut (1).

Pour obéir à Dieu la nature s'unit à Πόνος, « le travail », qui lui donne pour [389] fille Εὕρεσις, « l'invention », destinée à sonder les mystères et à les diriger. — Le symbole est transparent et ne rappelle que de loin l'union de Πόρος avec Pauvreté, qui enfante l'amour (2).

Le Travail et l'Invention ne sont que des êtres de raison personnifiés. Pour créer les âmes, Dieu recourt encore à lui-même. « Ayant pris du sien autant de souffle (πνεῦμα) qu'il en fallait, et l'ayant mélangé à un feu intelligent (νοερῷ πυρί), il le mêla à quelques autres matières inconnues; ayant uni tout cela au moyen de certaines formules secrètes, il agita très soigneusement cette combinaison, jusqu'à ce qu'il surnageât? (ἐπεγέλασε) une matière plus légère que le mélange et beaucoup plus pure (3) », tellement transparente qu'elle n'était visible que pour l'artiste qui l'avait produite. De cette masse qu'il nomme ψύχωσις « animation » (?), Dieu fait naître des myriades d'âmes.

[390] Toutes n'ont pas la même perfection; il y a une hiérarchie de soixante degrés, mais toutes sont immortelles, et Dieu leur assigne des logis au plus haut de la nature pour mettre en branle le grand cylindre, « et réjouir le Père ». Puis il leur défend absolument de quitter leur place, sous peine d'être entravées : « O âmes, filles de mon esprit et de mes soins, beaux enfants que j'ai accouchés de mes mains, je vous consacre désormais à mon monde (4) »... ne touchez pas d'autre endroit que celui qui vous a été assigné, sinon je vous châtierai promptement.

Les ressemblances avec le début de la Genèse sont très lointaines, mais à vouloir le démarquer pour l'employer dans le système de la métempsychose, on n'aurait pas procédé autrement.

391 « Dieu, mon Seigneur à moi aussi ayant ainsi parlé », il procéda à la création des animaux. Il mélange ce qui restait des éléments, l'eau et la terre, prononce des paroles secrètes, mais moins puissantes et en forme les animaux qui ressemblent à l'homme. Il donne le reste du mélange aux âmes qui étaient dans le pays des dieux, près des

(1) 388, 18 ἐφώνησεν "« ἔστω πεπληρωμένος ὁ οὐρανὸς ἅπασιν ἀήρ τε καὶ αἰθήρ. » Εἶπεν ὁ θεος καὶ ἦν. Cf. Gen. I, 3 καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. κ. τ. λ.

Le commandement est aussitôt exécuté.

(2) Plat. *Banquet*, 203[b] cité par Heinrici.

(3) C'est avec raison qu'Heinrici cite Platon, Tim. 41[a]. et surtout Philon, *De mutatione nominum*, 184 ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν κράματα, θείου καὶ θνητοῦ συγκερασθέντων. mais Philon pense sans doute au corps et à l'âme, tandis que la Corè ne parle que de l'âme. Le souffle de Dieu rappelle Gen. II, 7.

(4) Gen. II, 15 καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδεισῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.

astres, et qu'on nommait les démons sacrés, leur ordonnant de former des êtres semblables à eux en quelque manière. Il leur donne pour modèle les signes du zodiaque. Puis, tout étant ordonné dans le monde, il s'en va, promettant de joindre l'esprit invisible à leurs ouvrages visibles (1), chacun ayant dès lors le pouvoir d'engendrer son semblable.

[392] Les âmes rendent hommage au mélange fait par le Père, et voudraient bien savoir de quoi il avait été composé; mais enfin elles se décident à obéir. Avec la matière la plus légère elles forment des oiseaux, puis les quadrupèdes, les poissons, les reptiles. Enorgueillies de cette belle œuvre, elles ne veulent plus rester à leur place, et se remuent. Le Seigneur et Dieu de l'univers prend le parti de les châtier.

[393] C'est ce qui l'amène à créer les hommes. Il fait chercher Hermès et lui dit : « O âme de mon âme et intelligence de mon intelligence sacrée (2) », jusques à quand la matière inférieure sera-t-elle dépourvue? Appelle-moi tous les dieux. Les dieux du ciel constatent le déficit, approuvent la création de l'homme et acceptent d'y contribuer.

Le Soleil promet de briller davantage, la Lune qui avait enfanté la Crainte, le Silence, le Sommeil, promet encore la Mémoire. Kronos fournit Justice et Nécessité; Zeus : Fortune, Espérance, Paix; Arès : Combat, Colère et Dispute; Aphrodite : Désir, Plaisir, Rire.

[394] Hermès donnera aux hommes Bonne Nature, Sagesse, Tempérance, Persuasion, Vérité, ne quittera pas Invention; il aidera, durant leur vie mortelle, ceux qui seront placés sous ses signes. Hermès prend alors la parole, c'est-à-dire qu'Isis est censée citer son livre, pour raconter ce qu'il a fait. Il lui fallait de la matière. Le monarque lui donne le reste de sa pâte, devenue tout à fait sèche. Hermès y met beaucoup d'eau, de peur que l'homme n'ajoutât la puissance à la sagesse. Satisfait, le monarque donne ordre aux âmes d'entrer dans les corps.

[395] Nouvelle source, car la doctrine est secrète. Elle émane cependant encore d'Hermès, l'historien de toutes ces œuvres, qui l'a exposée à Kamêphis, le Chnoum d'Éléphantine, lequel l'a transmise à Isis quand il l'a gratifiée du noir parfait (3). Les âmes incorporées

(1) 391, 19 s. Καὶ ἀπέστη ὑποσχόμενος τοῖς ὁρατοῖς ἔργοις αὐτῶν τὸ ἀόρατον πνεῦμα ἐπιζεῦξαι...

(2) νοῦς ἱεροῦ ἐμοῦ νοῦ... C'est sur ce passage que M. Zielinski s'appuie pour nommer Hermès le second *nous* du Poimandrès I. Mais Dieu aurait pu dire cela à chacun des dieux, et Hermès n'est créateur que des hommes. D'autant que le Dieu suprême de la Corè n'est pas le Noῦς.

(3) 395, 2 s. ὁπότ' ἐμὲ καὶ τῷ τελείῳ μέλανι ετιμησε, la Chimie, d'apres Zielinski, la terre noire d'Égypte d'après Reitzenstein.

gémissent, quelques-unes sifflent comme les serpents. L'une d'elles adjure le ciel, l'éther, les mains du Dieu monarque et l'esprit sacré, les astres, yeux des dieux, la lumière du soleil et de la lune.

[396] A quoi bon avoir des yeux, si nous n'y voyons pas, faute de lumière? Maître et père et créateur (ποιητά), accorde-nous de voir.

[397] Le monarque répond aux suppliantes. Vous aurez pour maîtres l'Amour et la nécessité, après moi maîtres et régents de toutes choses. Les âmes qui sont sans péché habiteront le ciel (1). Celles qui auront encouru des reproches habiteront dans des corps mortels; si leur faute est peu considérable, en quittant leur lien de chair, elles retourneront dans leur ciel. Si elles ont commis quelques fautes graves, elles seront désormais les âmes des animaux sans raison.

Puis Dieu leur donne à toutes des esprits (2).

[398] Aux âmes de bien agir. Dieu lui-même sera leur surveillant et leur administrateur (ἐπόπτης αὐτὸς καὶ ἐπίσκοπος). Mais qu'elles se souviennent bien de leur première origine. Il pourra leur arriver de s'aveugler au point de regarder leur incorporation comme un bienfait, la séparation du corps comme une injure, alors que c'est une amélioration (3). D'ailleurs la différence de la régénération (4) sera une différence dans les corps. Les âmes les plus justes et qui attendent leur transformation dans le divin, seront, parmi les hommes, des rois, des justes, des philosophes dignes de ce nom, des fondateurs et législateurs, des devins véridiques, des magiciens (ῥιζοτόμοι) dignes de ce nom, d'excellents prophètes des dieux, etc. Parmi les animaux, des aigles; parmi les quadrupèdes, des lions;

[399] parmi les reptiles, des dragons; parmi les poissons, des dauphins. Ayant ainsi parlé, Dieu devient intelligence incorruptible (5), on dirait plus volontiers invisible. C'est seulement dans ce cas très spécial que Dieu est proprement nommé Νοῦς.

Apparition d'un esprit venu de la terre, d'aspect humain, mais

(1) Il s'agit des âmes qui n'ont pas été incorporées. Heinrici suppose trois catégories d'hommes.

(2) Heinrici en fait des anges gardiens.

(3) Heinrici : si elles se conduisent bien, elles retrouveront leur bonheur; sinon, elles vont à la dissolution (*Auflösung*, διάλυσις). Mais il n'y a pas de place pour l'extinction totale dans cette doctrine, et il n'est pas nécessaire de combler une lacune : εὐεργεσία δὲ καὶ πρόσθεν εὐδαιμονία ἡ διάλυσις me paraît signifier : « la séparation de l'âme et du corps n'est autre chose qu'un bienfait et le bonheur ancien ». Les âmes seraient tentées de l'oublier.

(4) ἡ τοίνυν διαφορὰ τῆς παλιγγενεσίας ὑμῶν ἔσται ἡ τῶν σωμάτων... διαφορά. On voit que la nouvelle naissance est l'union de l'âme à un autre corps, et n'a rien de commun avec la régénération spirituelle de P. XIII.

(5) Τοσαῦτα ὁ θεὸς εἰπὼν ἄφθαρτος (ou plutôt ἄφαντος) νοῦς γίγνεται (399, 8 s.).

sauvage, Mômos, dont les Grecs avaient fait le type du critique malveillant. D'après un scholiaste de l'Iliade, Zeus se préparant à châtier les hommes par la foudre, Mômos avait estimé plus fin de les amener à se battre entre eux (1). Ici il se présente d'un air innocent : Quels sont ceux-ci, ô Hermès, historiographe des dieux? — Ce sont les hommes!

[400] Mômos qui savait à quoi s'en tenir fait alors à Hermès un tableau animé de l'audace de ces créatures qui s'armeront même contre le ciel.

[401] Il faut dompter l'esprit humain par les craintes, les chagrins, les espérances vaines, le succès n'étant qu'un appât pour les accabler de plus grands maux.

La bonne Isis s'interrompt ici pour exprimer sa compassion envers la pauvre humanité.

La critique de Mômos était juste, mais Hermès n'avait cependant pas à dissimuler dans l'homme la nature de l'esprit divin. Son œuvre demeurera donc telle qu'elle est. Il suffira de placer en surveillance la déesse Adrastée au regard pénétrant. Lui-même Hermès confectionne un instrument dissimulé sous une bonne apparence, qui réduira en servitude tout ce qui est sur la terre, depuis la naissance jusqu'à la corruption dernière. Cet instrument est mis en mouvement, mais on ne nous dit pas ce que c'est. Serait-ce l'instinct sexuel?

[402] Voici maintenant encore une œuvre créatrice, qu'Heinrici tient pour un doublet, fort bien amenée cependant puisque les hommes ont demandé la lumière. Le monde était encore un chaos. Dieu invite les dieux à se mettre à l'œuvre; lui-même commence et sépare les éléments : le ciel apparaît en haut, orné de tous ses mystères, la terre est éclairée par le soleil. Dieu se réjouit de voir ses œuvres en mouvement (2), et accorde à la terre d'être féconde.

Une ignorance complète régnait alors, ce qui veut dire que la vraie manière d'honorer la divinité n'était pas connue. Les âmes récemment renfermées se croyaient encore

[403] du même rang que les dieux et leur cherchaient querelle, et se servant des instruments laissés en leur pouvoir comme hommes, elles fomentaient la discorde et la guerre (3). Les hommes se battent entre eux, brûlent et tuent.

(1) Roscher, *Lex.-myth.* v° Momos.

(2) 402, 19 s. Ἔχαιρε δὲ ὁ θεὸς ὁρῶν ἤδη ἑαυτοῦ τα ἔργα κινούμενα, cf. Ps. civ, 31 εὐφρανθήσεται Κύριος ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.

(3) Certes le texte n'est pas limpide, mais il n'est pas nécessaire de supposer avec Heinrici une lutte des âmes contre d'autres hommes déjà créés. τοῖς λειπομένοις ἀνθρώποις

Indignés, les éléments viennent se plaindre auprès de leur créateur. Le feu obtient le premier la parole. Pourquoi laisser le genre humain sans dieu, c'est-à-dire, sans la connaissance de Dieu? Montre-toi au monde, ὦ δαῖμον, et change la sauvagerie en paix; donne-leur des lois; qu'ils craignent la justice des dieux, qu'ils apprennent à leur témoigner de la gratitude.

[404] Je désire, ajoute le feu, servir à leurs oblations et t'envoyer des vapeurs de bonne odeur; on m'outrage en m'obligeant, par une audace impie, à dévorer des chairs. — L'air dit : Je suis empoisonné par les cadavres. — L'eau : Démon engendré de toi-même et producteur de la nature qui engendre tout, les eaux demandent à être pures; elles ne veulent recevoir ni les meurtriers ni leurs victimes. — La terre se présente en deuil; elle est foulée par des hommes sans dieu et sans raison.

[405] Le monde de la terre n'a pas de dieu. Je veux, dit-elle, contenir un dieu. « Accorde à la terre, non pas toi-même, que je ne puis contenir, mais quelque effluve sacré de toi-même » (σαυτοῦ τινα ἱερὰν ἀπόρροιαν).

Ainsi parlèrent les éléments. D'une voix sacrée qui remplit tout, Dieu les congédie : « Déjà il y a parmi vous un effluve de ma nature, qui sera un saint surveillant des actions, un juge sans parti pris (1) des vivants, et un souverain (τύραννος) non seulement redoutable, mais bourreau de ceux qui sont sous la terre. »

[406] On a remarqué que Dieu n'avait rien voulu promettre de nouveau. Ce que les éléments demandent existe déjà. Isis refuse donc, même à Horus, de lui révéler le mystère de sa naissance : « il n'y aura plus jamais de naissance des dieux immortels parmi les hommes (2) », déclaration qui semble bien exclure l'incarnation proposée par le christianisme. La solution, c'est que le monarque se servira d'Osiris et d'Isis pour secourir le monde. Désormais on peut contempler leur œuvre déjà accomplie : ils ont enseigné à bâtir les temples, à faire des sacrifices, et tout ce qui regarde la vie. C'est maintenant Hermès qui prend la parole : ces dieux, ils connaîtront mes écritures et en graveront une partie sur des stèles et des obélisques; ils institueront des tribunaux, règleront les honneurs dûs aux morts, etc. Ayant appris d'Hermès que l'univers est plein de démons, ils l'ont fait savoir; ils

ὀργάνοις χρώμεναι d'après H : « elles se servirent des hommes comme d'instruments ». Pourquoi pas : « se servant des instruments laissés aux hommes qu'elles étaient devenues ».

(1) ἀμεθόδευτος, qu'Heinrici change en μεθοδικός.

(2) 406, 3 s. ὡς μήποτε ὕστερον εἰς ἀνθρώπους ἀθανάτων ἔλθῃ γένεσις θεῶν.

ont appris de lui les observances secrètes envers Dieu, les arts, les sciences. Connaissant la correspondance du ciel et de la terre, ils ont institué des cérémonies convenables aux mystères du ciel.

[407] Pour la nourriture de l'âme, la philosophie et la magie (1), pour les souffrances du corps, la médecine.

Isis conclut : « Ayant fait tout cela, mon fils Osiris et moi, voyant le monde rempli, nous sommes réclamés par ceux qui habitent le ciel, mais il n'était pas possible d'y remonter avant d'être appelés par le monarque, afin que l'univers soit rempli de cet enseignement (θεωρία) et que nous-mêmes jouissions d'une ascension (ἀνάβασις) bien préparée. » Puis : « Dieu aime les hymnes. » Horus veut connaître l'hymne, mais le morceau s'achève au moment où Isis va parler.

Le second fragment de Stobée (p. 407-414) est attribué au même ouvrage : ἐν ταὐτῷ. Rien n'empêche d'y voir un développement de la Corè ; c'est toujours Isis qui parle à Horus, dont les questions portent sur les natures des âmes.

[407] Et d'abord comment naissent les âmes royales? La réponse va s'inspirer de l'origine divine que l'hellénisme oriental accordait aux rois, mais nulle part, il faut le dire, avec autant de conséquence qu'en Égypte, où la tradition était immémoriale.

Qu'est-ce que le roi? Le démiurge de l'univers gouverne au ciel, même les dieux ; le soleil commande aux astres dans l'éther ; la lune aux âmes démoniaques dans l'air; les hommes sur la terre ont des rois.

[408] La hiérarchie divine se continue sur la terre : le roi est le dernier des dieux et le premier des hommes, c'est-à-dire qu'il n'est pas dieu, mais semblable à Dieu ; son âme vient d'un lieu plus élevé. Les âmes royales sont toutes prêtes pour l'apothéose, et achèvent de se former par le gouvernement des hommes ; ce sont des âmes déjà divines, qui n'ayant péché que très peu, ont mérité une incorporation plus douce.

Si, parmi les rois, les mœurs sont bien différentes, ce n'est pas que les âmes des rois soient de qualité différente ; l'auteur rejette la responsabilité sur leurs gardes du corps, anges et démons.

[409] D'ailleurs l'auteur ne distingue pas, comme ferait un chrétien, entre les anges bons et les démons méchants. Anges et démons peuvent être belliqueux ou pacifiques, etc., et les âmes royales seront nécessairement entraînées vers ces dispositions. La réminiscence platonicienne le cède ici à l'influence des démons associés.

(1) La μαγεία n'est pas nécessairement la sorcellerie.

Quant aux hommes de bonne naissance, leurs âmes viennent d'un lieu plus élevé que celles du vulgaire.

[410] Horus demande maintenant d'où vient la différence des sexes? Elle dépend uniquement des corps, selon que leur matière est humide et froide, ce qui convient aux femmes, soit qu'elle soit sèche et chaude, ce qui est masculin (1).

D'où vient que quelques âmes sont plus intelligentes? — Comme l'on voit plus ou moins bien selon l'épaisseur de l'enveloppe cornée des yeux, les âmes sont plus ou moins intelligentes selon que l'enveloppe incorporelle qui leur sert de vêtement est plus ou moins diaphane.

[411] Mais d'où vient qu'il y ait si peu d'intelligence en dehors de notre très sacrée région, c'est-à-dire hors d'Égypte? Le Grec qui pose cette question était certes bien décidé à soutenir son personnage en Horus, ou plutôt il était vraiment devenu égypto-grec de cœur. Depuis la fondation de son incomparable Musée, Alexandrie a pu croire que le génie de la Grèce s'était réfugié au pays du Nil.

La réponse s'inspire du motif dominant de l'harmonie et de la proportion, du rapport secret de toutes choses entre elles. Les âmes ont d'avance une facilité de s'adapter à certains corps; de même les hommes sont divers selon les régions de la terre qui est comme un immense corps, étendu la tête au sud, les pieds vers le nord. Chaque race a ses qualités : ceux de la tête ont de beaux cheveux, ceux de l'orient sont batailleurs, ceux du couchant sont stables, ceux de l'ourse ont de beaux pieds.

[412] La région intermédiaire de l'Italie et de la Grèce a des avantages qui entraînent

[413] certains vices. Ceux du milieu sont parfaits, le Sud étant trop chaud, le Nord trop froid, l'orient et l'occident trop exposés au soleil. On reconnaît le thème de la cosmogonie de Strasbourg. Ces heureux mortels sont évidemment les Égyptiens, que la Corè traitait comme les hommes primitifs, parmi lesquels Osiris et Isis avaient installé la civilisation.

[414] Enfin pourquoi, dans les longues maladies, la raison elle-même est-elle atteinte, comme si l'âme était endommagée? — Cela vient des éléments divers que les êtres animés préfèrent ou fuient. Attachée au corps, l'âme ne pense jamais tout à fait à son aise. Quand le corps est tourmenté par la maladie ou la peur, elle est agitée comme un fétu sur l'abîme des eaux.

(1) Héraclite préférait les âmes sèches aux âmes mouillées, mais ce n'était point une différence de sexe.

Il y a, comme on voit, fort peu de mystique et de religion — encore moins de morale — dans ces symboles destinés à satisfaire la curiosité populaire. Les anges et démons qui accompagnent les rois ne sont-ils pas là pour représenter les ministres? Le roi règne toujours, et il gouvernerait toujours très bien, si ses conseillers ne l'entraînaient pas. La différence des races selon que chacun tient quelque chose du grand corps mondial, avec une explication plaisante des mauvais instincts des Grecs, cela pourrait s'appeler du folk-lore.

Avec le troisième fragment (458-463), il semble que nous montions un peu. On dirait bien que c'est la suite, sous le titre : Discours d'Hermès, d'Isis à Horus.

[459] Informé de la manière dont les âmes ont été formées, Horus demande où elles vont après la mort. Isis affirme avec force que l'âme ne se dissout pas dans l'air. C'est une substance d'une nature particulière, royale,

[460] l'œuvre des mains de l'intelligence divine, qui d'elle-même est orientée vers l'intelligence (1). Elle est simple, et par conséquent sa nature lui interdisait de se mélanger avec autre chose, son union avec le corps lui est imposée par la nécessité d'un commandement divin.

Isis recourt à une comparaison. Chacun des animaux suit son instinct; le développement est familier, et non sans intérêt, ne fût-ce que par le mot « nos crocodiles ». De même les âmes quand elles

[461] vont dans les corps qu'elles doivent habiter. « Si donc elles subissent (cette loi) quand elles sont baptisées dans *la chair et le sang* (2), de ne rien faire contre l'ordre, même si elles sont châtiées (car l'incorporation est pour elles un châtiment), combien plus, quand elles ont participé au baptême, au châtiment et à leur propre liberté (3). » Tel est le texte, mais le baptême de chair et de sang n'est là que par opposition à un autre baptême d'où ce nom de baptême, pour signifier l'incorporation. En retour il faut nécessairement que le second baptême soit par opposition un baptême de l'esprit. Le texte est donc troublé. Si notre conjecture est fondée,

(1) 459. 25 s. ἡ δὲ ψυχὴ πρᾶγμα ἰδιοφυές ..καὶ βασιλικὸν καὶ ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν τε καὶ νοῦ αὐτό δ' ἑαυτῷ εἰς νοῦν ὁδηγούμενον.

(2) Expression biblique bien connue.

(3) 461, 11 s. Εἰ δὴ τοῦτο πάσχουσι σαρκὶ καὶ αἵματι βεβαπτισμέναι... πόσου πλέον βαπτισμοῦ, καὶ κολάσεως καὶ ἐλευθερίας ἰδίας μετασχοῦσαι. Seulement quel est ce deuxième baptême? Il faudrait donc lire τοῦ νοός (cf. P. IV, 4), ou τοῦ κρατῆρος. On pouvait cependant snpposer une lacune, par exemple ἀπολυθεῖσαι (W) après κολάσεως ce qui donnerait : « combien plus, quand délivrées du baptême et du châtiment elles participent à leur propre liberté. »

nous aurions ici un point de contact avec le chapitre du Cratère dans le Poimandrès.

Quoi qu'il en soit, le sort des âmes ne dépend pas ici de leur liberté. Cependant on ne saurait juger une doctrine d'après un fragment. Plus loin [463] il sera question du châtiment des âmes coupables. Dans ce que nous possédons ici, on ne trouve qu'une organisation des âmes après la mort dans les espaces sublunaires. Il y a quatre grands quartiers subdivisés par douze intervalles, avec soixante sections : les âmes toutes égales se rendent chacune à son poste parce qu'elles n'ont pas la même dignité.

Le dernier fragment [463,7-472] est intitulé : « De l'animation et de la métempsychose ». Ce titre a été effacé par Wachsmuth, parce qu'il lui semble, avec raison, que le morceau est la suite du précédent. Heinrici s'étonne de ne plus retrouver les mêmes soixante compartiments ; mais c'eût été compliquer étrangement le thème.

[463] Les régions célestes ont été nommées zones, ou plis, ou firmaments (1). Les deux premiers termes sont grecs ; le troisième pourrait bien avoir été emprunté aux Septante (2). C'est là qu'habitent les âmes, avant ou après leur incorporation, selon leur dignité. Les âmes divines et royales sont tout à fait au sommet, les moins honorées sont plus bas. Chacune regagne son poste après la mort, sauf si elles ont péché. Selon les mérites, les unes descendent, les autres montent

[464] Deux officiers sont chargés des âmes, l'intendant et le guide (ψυχοταμίας et ψυχοπομπός). La nature y est encore plus active, douée de la mémoire (3) et de l'expérience qui lui servent à confectionner aux âmes les corps qui leur conviennent.

[465] Cela doit s'entendre aussi des animaux. Petite description à la manière stoïcienne, pour montrer le sage arrangement de toutes choses, mais avec cette difficulté spéciale de donner ce qu'il leur fallait à des âmes déjà pourvues de certaines qualités.

[466] Aussi dans chaque espèce y a-t-il encore plusieurs sortes d'âmes, royales, ardentes, paresseuses, etc. selon la zone d'où elles viennent.

Et pour satisfaire son goût pour la hiérarchie, l'auteur distingue encore des règnes différents, règne des âmes, des corps, de l'art, de la science, etc. Le chef des défunts est Osiris, chaque prince gouverne les corps.

(1) ζῶναι, πτυχαί, στερεώματα.

(2) Gen., I, 6.

(3) Je ne sais pourquoi Heinrici donne cette mémoire aux âmes comme la réminiscence de Platon, ce qui le conduit à voir une divergence avec Corè (392, 21 s.).

[467] Le Père de toutes choses est le maître du conseil (βουλή), Hermès trismégiste le précepteur; Asclépios fils d'Héphaistos a la médecine, Osiris de nouveau la force, avec Horus comme second, Arnebeschenis la philosophie, Asclépios Imouthès de nouveau la poésie, etc. C'est dire que tout ce qu'il y a de bien vient d'en haut et y retourne pour descendre, en un mot c'est un mouvement de va-et-vient (παλινδρομία), dont le symbole est la respiration (1).

[468] Puis c'est un nouvel effort pour expliquer les différences des tempéraments. La pâte (φύραμα) ou le mélange, nommé plus haut κρᾶμα (389,9 s.), dégage une vapeur qui enveloppe l'âme et se répand dans le corps. Si l'un des quatre éléments domine, il imprime à l'animal ou à l'homme une qualité particulière.

[469] Le mélange égal donne les meilleures natures. C'est ainsi que se différencient les oiseaux, les hommes,

[470] les bêtes, les poissons. Quand le mélange est stable, on se porte bien,

[471] quand un élément se développe isolément, on est malade. Un cas assez étrange est celui de l'excès de chaleur et d'air : alors l'animal se trouve dans des allégories et des extases, ce qui signifie sans doute une sorte de folie.

Conclusions sur la Κόρη κόσμου :

Il n'est pas tout à fait certain que les quatre grands fragments de Stobée appartiennent au même ouvrage, et il se pourrait que les deux derniers soient des additions : ils n'ont pas la verve des deux premiers. Mais enfin, ce sont les mêmes personnes en scène; il y a peut-être des vues différentes, certainement des expressions, mais aucune divergence notable dans la doctrine.

Cet ouvrage est de beaucoup le plus égyptien des écrits hermétiques, et pour la mise en scène et pour les sentiments. Hermès est associé à Osiris et à Isis, comme dans la théologie égyptienne de Diodore (I, 14 ss.), mais il est aisé de voir que les rôles sont renversés. Hermès n'est plus le ministre d'Osiris; c'est le révélateur suprême dont Isis elle-même n'est qu'un écho. Chose bizarre, c'est précisément pour raconter l'œuvre d'Osiris et d'Isis qu'Hermès prend directement la parole, comme si Isis ne savait pas ce qu'elle avait fait! Il est donc très clair qu'un fervent d'Hermès a mis au service de son dieu la faveur dont jouissait Isis, il la lui a subordonnée pour avoir le bénéfice de sa popularité. Mais Hermès trismégiste n'est pas moins égyptien qu'Isis. On trouve encore Tat et Asclépios ou Imou-

(1) Croirait-on que Heinrici (p. 109) a vu là une description de l'extase!

thès dans les autres écrits hermétiques, mais non Kamephis (395, 2), le dieu Chnoum, qui tient la révélation d'Hermès, et Ptah paraît aussi, sans parler d'Horus qui reçoit la révélation de sa mère Isis. Le patriotisme égyptien se donne libre cours, Isis parle de « nos crocodiles ». Je croirais encore l'ouvrage d'origine égyptienne par son goût pour la hiérarchie, la distinction des fonctions fondée sur la nature, une tendance à tout ranger dans des classes immuables. Mais la part faite à cet ensemble qui est plus qu'un cadre artificiel choisi par un Grec pour distraire son auditoire, la doctrine est grecque, puisque les Égyptiens n'ont pas connu la métempsychose. Et, pour le dire dès à présent, si l'auteur a pu se méprendre sur le point essentiel de son enseignement, lui, le plus égyptien des hermétiques, il sera donc tout à fait hors de propos de chercher dans tel ou tel passage traduit de l'égyptien le secret de telle expression hermétique.

Le genre de l'enseignement dialogué, ou plutôt sollicité de temps en temps par des interrogations, n'a rien de particulier. Mais l'exposition se distingue du *Corpus* du Poimandrès par une allure populaire, des explosions de sentiments, une curiosité des détails étrangère aux autres écrits. L'écrit n'est pas sans agrément; nous n'osons le nommer une fantaisie platonicienne, parce qu'il y manque la grâce, l'élévation, l'intensité du sentiment moral, mais c'est bien la doctrine platonicienne de la métempsychose qui en forme la trame. Constatons tout d'abord, et c'est le principal, que ce n'est point là l'exposé d'une religion nouvelle, et qu'aucun moyen de salut n'y est indiqué (1). Isis révèle des mystères dont elle a le secret parce que Tot a écrit les origines; mais ces mystères sont ceux de la nature. Le traité poursuit la solution de ces problèmes : d'où viennent les âmes, où vont-elles? Comment se sont-elles unies à des corps, d'hommes ou d'animaux, comment se trouvent-elles de leur union? D'où vient la différence des conditions, des intelligences, des tempéraments, d'où vient la maladie et la folie? La solution qui satisfait à tout est la métempsychose. Les âmes peuvent améliorer leur condition par leur bonne conduite, ou l'empirer, mais ce doit être en suivant les règles ordinaires de la morale. L'auteur n'a pas prévu, comme Platon, un châtiment éternel pour les plus grands crimes (2), qui mettait fin à la course éternelle des âmes, et il ne parle d'apothéose,

(1) Sauf peut-être le baptême dans le texte que nous avons tenté de restaurer dans ce sens (461,14).

(2) *Phédon,* 113 e.

de déification qu'à propos des rois (1), parce que c'était un fait qu'ils recevaient un culte après leur mort.

Ce qui demeure comme religion, c'est l'obéissance au Dieu suprême; elle se rattache quelque peu à la religion de l'hermétisme, si celle-ci est bien nommée la religion de l'intelligence, *religio mentis* (2).

En effet, si le Dieu suprême n'est nulle part nommé le *noûs*, assurément il possède l'intelligence (460, 1). Il est l'artisan de toutes choses (ὁ τῶν πάντων τεχνίτης 386, 11), l'Universel (ὁ περιέχων 387, 6), le créateur (ὁ δημιουργός 388, 3), le Dieu roi (ὁ πάντων θεὸς βασιλεύς 388, 8 s.), l'ancêtre (ὁ προπάτωρ 388, 7), le père et créateur (πατὴρ καὶ δημιουργός 394, 6), le maître du monde (ὁ δεσπότης κόσμου 394, 10), le monarque (ὁ μόναρχος 394, 13), le roi et l'administrateur et maître des choses célestes (βασιλεὺς καὶ τῶν οὐρανίων πρύτανις καὶ δεσπότης 404, 17) même le δαίμων (403, 17), mais non pas le bon démon, enfin, le plus souvent Dieu tout court, ce qui est encore plus significatif. Il ne redevient *noûs* que lorsqu'il disparaît, en devenant invisible (399, 9).

Ses rapports avec les dieux ne sont point éclaircis. Peut-être l'ouvrage contenait-il une théogonie. Les dieux auraient sans doute émané de lui, puisqu'il appelle Hermès : âme de son âme et intelligence de son intelligence (393, 4). En pratique il est le maître des dieux comme de tout le reste. Avec les hommes, il est surtout un maître. Il crée le monde par un commandement, et il fait un précepte aux âmes après leur création. Leur faute est essentiellement une désobéissance, comme aussi la vertu consiste à obéir à Dieu (463, 23). Sur ces points l'influence du judaïsme se fait sentir jusque dans les expressions à propos de la création. S'il y a quelque trace d'émanation, comme elle n'est pas absente même de Platon lors de la création de l'âme du monde, ce panthéisme est beaucoup moins accusé que celui dont on trouve des traces dans l'*Asclepius* et le *Corpus* hermétique. En somme Dieu, monarque absolu, est le gardien, le surveillant des âmes, comme il a été leur créateur, encore qu'il délègue à Hermès le soin de leur préparer des corps et de veiller ensuite sur les hommes, et qu'il charge Osiris et Isis de les former à la civilisation.

Les dieux demeurent, et, dans la formation des hommes, ce sont même les dieux grecs qui interviennent : ils sont donc les bienfaiteurs de l'humanité. Mais on ne voit pas qu'elle soit tenue à aucun culte envers eux. En parlant des sacrifices, le feu désire en envoyer la bonne odeur à Dieu (404, 2). La théorie de l'auteur sur les dieux est

(1) 392, 11.
(2) Asclepius; voir plus loin.

donc assez particulière. Il tient beaucoup à leur conserver leur titre de dieux, surtout à Hermès trismégiste, dont les autres écrits ne feront qu'un homme, mais il est encore plus soucieux de réserver les droits du monarque suprême, et il exclut pour l'avenir toute apparence d'un dieu sur la terre par voie de génération. Si la terre a besoin d'un dieu, émanation de Dieu, il n'y a qu'à recourir à d'anciens dieux, Isis et Osiris.

Une pareille théologie ne peut être antérieure à l'ère chrétienne. Il est vrai que dans Diodore les dieux sont descendus de leurs autels, et d'une main brutale. Ce ne sont que des hommes dont on avait fait des dieux. Tel est encore le point de vue de Philon de Byblos. Mais on sait que ce rationalisme hellénistique fut emporté au IIe siècle par une vague religieuse d'une force irrésistible. Isis en particulier fit dans le monde méditerranéen une course triomphale. Ce fut en qualité de déesse suprême aux noms divers. L'idée du dieu unique ne s'établit solidement dans le paganisme qu'au IIIe siècle : il nous est difficile de faire remonter plus haut la *Corè*.

A propos d'un pareil écrit, nous ne pouvons poser sérieusement la question d'une influence sur les origines du christianisme. Le *logos* en particulier n'est pas nommé. Nous avons signalé en note quelques rapprochements avec des textes du Nouveau Testament, mais nous ne saurions en conclure une dépendance voulue de la part de l'auteur. Cependant il ne pouvait ignorer le christianisme, et il est probable qu'il a voulu nier son dogme de l'incarnation (406, 3). Peut-être était-il sous l'influence de quelques expressions mises en circulation par la foi nouvelle (1) : c'est certainement le cas pour l'Ancien Testament, comme le prouvent les exemples indiqués en note. Isis est certes très éloignée encore du pur monothéisme des Juifs, du dogme de la création *ex nihilo*, de l'horreur pour le culte idolâtrique, mais elle vise du moins à mettre Dieu hors de pair, tandis que son naturalisme assez puéril ne soupçonne même pas le renouvellement de l'âme par une action surnaturelle. En cela, elle est bien éloignée non seulement du christianisme, mais du Poimandrès I et XIII. Le trait le plus caractéristique de cette divergence est l'emploi de la régénération (παλιγγε-

(1) Heinrici (p. 102) cite χαρίζεσθαι, ἐπαγγελία, ἐξουσία, δεικνύναι, ὁ θεὸς συνεκέρασε τὸ σῶμα (I Cor. XII, 24) que rappelle le κρᾶμα de 389, 10 s., mais pour les âmes, et ce mélange vient en droite ligne du Timée 41 d. Sans parler d'autres ressemblances avec Platon, trop nombreuses pour être indiquées, on peut citer un fragment d'Héraclite (*Diels*, 102) : τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια généralisé sous cette forme (402, 17 s.) : καλὰ γὰρ τῷ θεῷ καὶ τὰ θνητοῖς εἶναι νομιζόμενα ῥαῦλα.

νεσία 398, 5), entendue dans le sens de la métempsychose, et non point de la vie spirituelle.

B. — Les autres extraits de Stobée, d'un caractère plus fragmentaire, sont empruntés surtout aux instructions d'Hermès à son fils Tat et à Ammon. Nous les indiquons ici dans l'ordre de l'index de Wachsmuth (1).

a) ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα.

[1, p. 72, 3] Définition de la nécessité. « La nécessité (ἀνάγκη) est une décision assurée et une puissance indéclinable de la providence » (προνοία). Ces enseignements à Ammon se préoccupent beaucoup du problème de la nécessité et de la liberté.

[82, 1-10] La providence est la raison indépendante (αὐτοτελὴς λόγος) du Dieu supracéleste. Deux puissances découlent de ce Dieu spontanément, la nécessité et le destin (εἱμαρμένη). Ce dernier sert la providence et la nécessité ; il est servi par les astres ; il est impossible de lui échapper. — Noter que la nécessité et le destin ne sortent pas de la divinité par voie d'émanation mais sont des lois de sa nature.

[281, 19-282, 20] Sur l'âme, le corps, le temps et l'espace. La propriété de l'âme est la pensée par essence (ἡ κατ' οὐσίαν νόησις).

[289, 19-290, 24] Cela commence par un mouvement dont on ne voit pas bien l'origine première. En tant qu'il procède de la nature, il produit les quatre éléments. De l'union du chaud au froid, du sec à l'humide résultent un esprit (πνεῦμα) et une semence. Déposé dans un sein maternel, l'embryon se développe : une âme s'y unit, non pas qu'elle soit de la même race (οὐ κατὰ συγγενικὴν ἰδιότητα), mais parce que cela est réglé par le destin ; par elle-même l'âme n'a aucun désir d'être dans son corps.

b) ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα περὶ τῆς ὅλης οἰκονομίας.

[79, 21] C'est le même thème que ci-dessus (p. 82, 1-10) de la nécessité et de la providence : on ajoute que les astres sont mis en mouvement par les dieux.

c) Ἑρμοῦ ἐκ τῆς Ἀφροδίτης.

[295, 16-296, 5] Pourquoi les enfants ressemblent à leur père ou à leur mère ? Aux considérations physiologiques il faut joindre l'influence des astres.

d) ἐκ τῶν τοῦ πρὸς Τάτ.

[104, 12-105, 5] Considérations sur le temps : rapports du passé, du présent et de l'avenir.

(1) II, p. 277.

[131, 1-8] Ce fragment met en présence le Dieu non engendré et préexistant et la matière : il semble bien que la matière soit préexistante aussi, mais sans formes. Cette matière informe reçoit le mouvement (1) de Dieu, mais elle reçoit aussi par ce mouvement les idées des formes d'une puissance qui est nommée ἡ τεχνιτεύουσα, « l'artiste » W. propose de sous-entendre le destin (εἱμαρμένη). Quoi qu'il en soit cela rappelle la Sagesse τεχνῖτις (Sap. VII, 22; VIII, 6), celle qui collabore avec Dieu : ἐγὼ ἥμην ἁρμόζουσα (Prov. VIII, 29). C'est par une simple comparaison que la matière est assimilée à un vase qui reçoit une semence.

[189, 19-194, 25] Sur les 36 décans, les 7 planètes, les astres sublunaires, les démons, les comètes qui annoncent les grands événements. Tout cela a une importance suprême pour le salut : « Celui qui n'ignore pas ces choses peut concevoir exactement Dieu. et s'il faut avoir l'audace de le dire, il le voit directement et le contemple, et cette contemplation le rend heureux » (194, 11 ss.). Mais cette vue n'est pas possible tant qu'on est dans le corps : il faut préparer l'âme ici-bas, afin qu'elle ne se trompe pas de route (2), en arrivant au point où il lui est permis de contempler. Il ne semble pas cependant que ce soit la connaissance du ciel qui lui permettra de ne pas s'égarer : la préparation est morale. Car les hommes qui aiment le corps ne peuvent contempler cette beauté qui n'a ni forme ni couleur, ni corps, qui est Dieu ou plutôt quelque chose de plus grand qui en porte le nom.

[273, 4-278, 15] Le chemin du salut, c'est la piété, mais une piété qui a pour base la connaissance. Voici : La vraie piété consiste à connaître les êtres et à rendre grâces à celui qui les a faits. L'homme qui veut être pieux doit se livrer entièrement à la philosophie : sans la philosophie, point de piété parfaite. Quand on est philosophe, on rend grâces; cette gratitude est la piété ; être pieux c'est connaître la vérité et devenir encore plus pieux. Quand on est entré dans cette voie, on ne saurait s'en écarter : c'est le secret d'une belle vie et d'une mort heureuse, la voie qui conduit à la vérité, voie parcourue par nos ancêtres. — On voit ici à quel point Hermès se range modestement parmi les professeurs de philosophie morale qui ne veulent pas s'écarter de la tradition : ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός, ἣν καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ὥδευσαν καὶ ὁδεύσαντες ἔτυχον τοῦ ἀγαθοῦ (274, 2 s.). Ni révéla-

(1) Littéralement le tour (τρόπος) la façon.

(2) ὁδοῦ μὴ σφαλῇ rappelle quelque peu les itinéraires orphiques, mais est pris ici au sens moral.

tion, ni voies de salut extraordinaires : il ne faut que connaître le monde et rendre grâces au Démiurge. La voie est honorable et lisse, mais il est pénible à l'âme de faire route avec le corps. Il faut donc qu'elle engage la lutte avec lui et le domine avant la fin. Cependant il est remarquable que la lutte s'engage d'abord dans l'âme elle-même : un élément contre deux. Le fragment n'est pas plus explicite : ce doit être le combat de la raison contre l'irascible et le concupiscible (cf. 322, 2).

Suivent des aphorismes destinés à contenir la doctrine dans de courtes formules. Elles sont le plus souvent antithétiques, marquent l'opposition entre ce qui meut et ce qui est mû, l'immortel et le mortel, le céleste et le terrestre, l'immuable et le changeant. Les affirmations sont parfois nuancées : il est des corps qui ne meurent pas. D'une façon générale cependant le corps est un principe de mort ; l'âme est immortelle pour sa partie raisonnable (τὸ λογικόν), mortelle pour sa partie sensitive (τὸ αἰσθητικόν). A relever cette distinction : « L'intelligence (νοῦς) est en Dieu, le raisonnement dans l'homme » (275, 16). *Noûs* est difficile à traduire. En latin c'est *mens*. En français ce devrait être esprit, si ce mot n'était réservé pour πνεῦμα.

L'aphorisme suivant est moins clair. W. lit : ὁ λόγος ἐν τῷ νοί, ὁ νοῦς ἀπαθής, mais on dirait que ὁ λόγος est une conjecture ; les deux meilleurs mss. ont ὁ λογισμός. Le sens paraît être que le *noûs* contient virtuellement la raison ou le raisonnement. L'auteur ne veut pas dire qu'il y a un Logos distinct en Dieu, car il n'a même pas dit ici que Dieu était le *noûs*. L'antithèse demanderait : le raisonnement est un changement, l'intelligence pure est impassible. En tout cas rien n'indique spécialement une doctrine religieuse.

L'opposition entre le ciel et la terre aboutit à dire : « Rien de bon sur la terre, rien de mauvais dans le ciel. Dieu est bon, l'homme mauvais » (275, 21 s.).

Et ce qui est important par rapport au déterminisme : « Le bien est volontaire, le mal involontaire » (275, 24).

Un dernier aphorisme répond à la question suprême : « Qu'est-ce que Dieu ? Un bien immuable. Qu'est-ce que l'homme ? Un mal changeant » (277, 17 s.).

Au surplus le caractère concis et parfois énigmatique de ces formules s'explique par cette réflexion que la doctrine ne doit pas être propagée. Et cela, chose étrange pour une doctrine de salut, dans l'intérêt moral de l'humanité. Car les hommes sont portés au mal, et s'ils viennent à savoir que leurs actions leur sont imposées par le destin, ils lui laisseront la responsabilité et pécheront davan-

tage. L'hermétisme se révèle ici comme une vérité qui doit être tenue secrète, parce que nuisible au plus grand nombre.

[284, 3-289, 18] Psychologie. Les animaux ne possèdent ni science, ni art; ils agissent par l'impulsion de la nature. Dans les corps séparés des âmes, il n'y a que des énergies. Les sensations supposent l'union de l'âme à un corps mortel, car les âmes et les corps éternels n'ont pas de sensations.

[290, 25-292, 10] Il y a un seigneur et démiurge de tous les corps éternels, qui, les ayant créés une fois, les a laissés aller et n'a plus à s'occuper d'eux, puisqu'ils ne manquent de rien, étant éternels; du moins s'ils ont besoin les uns des autres, ils n'empruntent rien à l'extérieur. « Mais notre Démiurge, étant dans un corps, nous a faits, et il fait toujours et fera, des corps qui se dissolvent et meurent. Car il ne lui était pas permis d'imiter son propre démiurge, d'autant que cela est impossible » (291, 3 ss.). On dirait même que le premier démiurge s'est servi de sa propre substance antérieure incorporelle (ὁ μὲν γὰρ ἐκ τῆς πρώτης οὐσίας ἐποίησεν οὔσης ἀσωμάτου, ὁ δὲ ἐκ τῆς γεναμένης σωματώσεως ἐποίησεν ἡμᾶς) qui lui permettait de faire des immortels, mais on ne voit pas pourquoi il a dû les mettre dans des corps, ceux-ci fussent-ils immortels. Quoi qu'il en soit, le démiurge attaché à un corps devait descendre d'un degré comme créateur de corps mortels. Ces corps ont besoin de se maintenir à l'aide des éléments extérieurs, ce qui se fait surtout pendant le sommeil. Éloge du sommeil.

[II, p. 9, s.] Il est difficile de concevoir Dieu, impossible de l'exprimer (1). — On se rappelle le célèbre endroit du Timée, qui avait frappé saint Justin. — Hermès met en opposition une fois de plus la nature incorporelle et le corps, le parfait et l'imparfait, l'éternel et ce qui dure peu. La distance qui sépare ces extrêmes affaiblit la vue du beau. Nous ne pouvons saisir Dieu par nos sensations : « J'ai idée, ô Tat, j'ai idée, que ce que nous ne pouvons exprimer, c'est cela qui est Dieu » (II, p. 9, 16). Ainsi Dieu n'est conçu que par la voie négative; il n'est pas comme dans Platon Père et Faiseur : le sentiment religieux n'est point en progrès. Le raisonnement philosophique non plus, car on peut exprimer ce que l'on conçoit dans la mesure où on le conçoit.

e) πρὸς τὸν υἱόν [73, 3-74, 8]. Ce fils est Tat, de sorte qu'il n'est pas

(1) θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον. Dans le Timée (28 c) : τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Cf. Justin, *Dial.* IV.

nécessaire de supposer un ouvrage distinct. Le passage est difficile, et n'est présenté par Wachsmuth qu'avec des corrections, quelques-unes suggérées par Usener.

Le but est d'expliquer comment ce qui est providence dans les êtres incorporels devient nécessité ou destin.

On distingue trois catégories d'êtres incorporels, sans tenir compte cette fois des corps éternels, d'un premier ni d'un second démiurge. Il y a donc : 1° des êtres intellectuels, sans forme, ni couleur, venant de la première substance intelligible ; 2° des êtres qui résultent de la réception de ces êtres incorporels dans ce qui ne peut être que la matière : le résultat est une image de la pensée du démiurge (τοῦτο δὲ εἴδωλόν ἐστι τοῦ νοήματος τοῦ δημιουργοῦ). Il faut bien avouer que ces êtres sont corporels, mais ils ne le sont pas par nature; ils le sont devenus; 3° les catégories de temps, d'espace, de forme, de grandeur peuvent être conçues d'une manière abstraite ou comme engagées dans les corps.

Cela posé, la substance intellectuelle, tant qu'elle demeure auprès de Dieu, a plein pouvoir sur elle-même et peut en sauver d'autres, se sauvant elle-même, puisqu'elle n'est pas soumise à la nécessité. Mais quand Dieu la laisse tomber, elle choisit la nature corporelle, et ce choix, en tant qu'il répond à une raison d'être, ressortit à la providence, tandis que ce qui est dépourvu de raison dépend de la nécessité. La troisième catégorie ressortit au destin.

f) Quelques passages sont cités comme hermétiques (Ἑρμῆς, Ἑρμοῦ, τοῦ αὐτοῦ), sans le titre du livre : l'un d'eux s'adresse à Ammon : il est très probable que de la p. 320,22 à la p. 324, 3 tout a été emprunté au πρὸς Ἄμμωνα.

[62, 12-63, 5] Sur la justice vindicative. Les hommes sont soumis au destin du fait de leur naissance. Comme mortels et composés d'une matière (qui est) mauvaise, ils sont pécheurs, et il arrive surtout de glisser à ceux qui ne sont pas en état de contempler Dieu (οἷς θεωπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι). La justice vindicative (δίκη) s'exerce sur eux; c'est un grand démon qui voit les fautes et les punit. Ainsi l'ordre divin qui ne saurait faillir est régi par la providence et la nécessité (1), rôle que remplit la justice auprès des hommes soumis au destin en vertu de leur naissance, à la justice à cause de leurs fautes.

[293, 11-24] Au-dessus de tous, le préexistant ou le surexistant (τὸ προόν); puis le monde des êtres intellectuels et des concepts et celui des sensations. Entre ces deux mondes il y a des dieux intellectuels

(1) La nécessité s'entend probablement du mouvement des corps éternels.

et des dieux sensibles, comme le soleil, « image du dieu démiurge supracéleste. Car, de même que celui-ci a créé (ἐδημιούργησε) l'univers, de même le soleil crée les animaux et engendre les plantes et préside aux esprits ». Le soleil serait donc comme un second démiurge, l'homme étant compris parmi les animaux (τὰ ζῷα) à cause de son corps.

[320, 16-18] « L'âme est donc une substance éternelle intelligente (οὐσία ἀίδιος νοητική), ayant pour intelligence sa propre raison » (νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον).

[320, 22-321, 27] C'est l'âme qui donne au corps la vie intellectuelle. L'homme est un animal parce qu'il a la vie (ζῷον, ζωή), raisonnable à cause de l'intelligence (λογικὸν δὲ διὰ τὸ νοερόν), mortel à cause du corps. L'âme s'unit au corps selon qu'il est imposé par le destin, et la conjonction des astres impose la nature des corps; l'harmonie du composé humain découle de l'influence des astres; elle s'exerce donc sur tout l'homme.

[321, 28-322, 23] Adressé à Ammon. L'âme est une substance indépendante qui est obligée cependant de prendre la vie corporelle qui lui est destinée. Ses dispositions dégradées par la matière peuvent être réformées par des habitudes selon la raison pour devenir la force, la tempérance, la justice. C'est la substance de l'âme qui domine; la raison (ὁ λόγος) est sa conseillère.

[322, 24-324, 3] Il s'agit des différentes âmes et des différents corps. Certaines âmes sont unies à des corps non corruptibles; ce sont les âmes divines; les autres, qui ont aussi quelque chose de divin, sont unies à des corps corruptibles, ce sont les âmes humaines. Il y a aussi l'âme non raisonnable, qui n'a que l'irascible et le concupiscible. Enfin il y a des corps sans âme.

[324, 4-325, 3] Sur l'union de l'âme et du corps. Le πνεῦμα ou esprit relève du corps, le λόγος ou raison, de l'âme. Les sensations sont l'œuvre du πνεῦμα, et s'exercent par les cinq sens. « Si cet esprit devient semblable à la pensée (διανοία), il juge ce qui regarde la sensation, sinon il n'est qu'imagination. Le *logos* est donc bien au-dessus du *pneuma;* il peut contempler la substance du beau : à lui la connaissance des choses précieuses (sans doute pour le salut), à l'esprit l'opinion (ἡ δόξα).

[II, p. 160, 3-161, 7] Passage difficile au début, et que W. a légèrement retouché. Il semble qu'il y a du côté de l'intelligence le *logos,* qui touche à la substance, le νόημα, intelligence qui touche au *logos,* la διάνοια, intelligence qui entre en contact avec l'opinion et la sensation. C'est sur ce dernier terrain que s'engage la lutte. Si la *dianoia*

l'emporte, l'homme remonte vers la raison intellectuelle, et choisit le bien, volontairement. Si la *dianoia* est vaincue, l'homme choisit le pire, mais involontairement. Tout cela afin de maintenir que la partie haute de l'âme, le *logos* intellectuel, conserve son indépendance et n'est pas assujettie au destin. Mais lorsque la substance incorporelle qui est en nous abandonne la première raison pensante qu'elle a reçue du premier Dieu (παραθεῖσα δὲ τὸν πρῶτον ἀπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ διανοητικὸν λόγον), elle met en branle une raison commune que la nature a distribuée à tout ce qui devient : de cette façon elle tombe sous la mouvance du destin.

g) Le dernier mot, hors cadres.

[I, 34, 5 s.] « On demandait à Hermès : Qu'est-ce que Dieu? Il dit : Le Démiurge de toutes choses, une intelligence (νοῦς) très sage et éternelle. »

Que Dieu soit le *Nous*, c'était une pensée généralement attribuée à Pythagore : il est conforme à la doctrine exposée à Tat et à Ammon qu'il soit démiurge de l'univers; ce qui n'exclut pas un démiurge secondaire, le monde ou le soleil.

Conclusion sur les fragments :

Malgré leur état dispersé, les fragments, tirés surtout sinon uniquement des livres à Tat et à Ammon, forment une doctrine très cohérente, ou du moins un système.

Il n'est pas question d'une révélation spéciale, et Hermès, qui prend toujours la parole, n'est que le répétiteur d'une doctrine ancienne.

Cependant ce n'est point une philosophie pure. C'est bien une doctrine du salut, qui enseigne à bien vivre et à bien mourir. Mais cet art est fondé sur la philosophie, c'est-à-dire sur la connaissance des choses, sans aucune apparence mythologique spéciale.

Au sommet de tout, un premier être, l'inconnaissable ou du moins l'indéfinissable, que l'on nomme Dieu ou le premier Dieu. De lui sont issues, on ne sait comment, les substances intellectuelles. Quelques-unes sont demeurées telles; d'autres sont unies à des corps éternels : voilà pour le monde divin et le démiurge suprême.

Mais ces corps, quoique éternels, impliquent la présence en face de Dieu d'une matière informe. Par une disposition de la providence divine, et sans qu'il y ait de leur faute, quelques êtres intellectuels et en cela divins, sont unis à des corps mortels. C'est le fait d'un second démiurge, dieu uni à un corps incorruptible, et c'est le soleil, qui crée les simples animaux et les plantes.

L'âme est restée divine, malgré son union au corps, et sa destinée est de retourner auprès de Dieu pour le contempler. Mais pour cela

il lui faudrait avoir dominé le corps, s'en être dégagée, ce qui est la lutte de l'intelligence contre la matière, c'est-à-dire, par le fait même, la lutte du bien contre le mal. L'homme est mauvais et il pèche, mais c'est involontairement et en exécutant ce qui est réglé par le destin. Voilà pourquoi il ne faut point répandre dans le grand public la doctrine d'Hermès : ce serait encourager les hommes à pécher en excusant leurs manquements.

Il y a cependant pour certaines âmes un chemin du salut, et c'est précisément la connaissance des conditions de la lutte, de la différence entre l'intellectuel et le corporel, ce qui est déjà une connaissance de Dieu. En s'aidant de la raison pour corriger par la vertu les impulsions des sens, de l'irascible et du concupiscible, l'âme se dégage peu à peu de la matière, source du mal. On ne dit pas ce qu'il advient de ceux qui ont échoué dans cette lutte : les disciples d'Hermès doivent tous parvenir à la victoire quand une fois ils ont engagé le combat.

On ne voit aucun point d'appui dans le secours de Dieu ni du second démiurge, ni des autres dieux : c'est une religion, si l'on veut, mais une religion naturelle, sans prêtres, sans sacrifices, et même sans prière; c'est une ascèse volontaire en suite de la connaissance, ce qui n'est pas sans noblesse, mais exclut le surnaturel.

Pour ce qui regarde la raison ou le *logos,* c'est l'apanage de l'homme, tandis que les sphères supérieures sont surtout intellectuelles. Il ne saurait être question par conséquent de mettre le *logos* en Dieu ou d'admettre un *logos* personnel; encore moins de l'identifier avec Hermès. Même ainsi réduit, le *logos* l'emporte beaucoup sur l esprit (*pneuma*) qui ne dépasse pas le domaine des corps.

On voit clairement tout ce que cette religion philosophique a emprunté à Platon. Si elle ne le suit pas de tout point (1), du moins on ne voit rien qui soit nécessairement venu d'ailleurs. Il ne peut être question de la comparer à la théologie de saint Jean ou de saint Paul. La couleur égyptienne assez apparente dans la *Corè* n'apparaît nulle part, et n'a sûrement jamais été employée.

(*A suivre.*)

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) S'il n'est pas question de la métempsychose, c'est peut-être que l'occasion ne s'est pas présentée : en tout cas les vrais disciples d'Hermès devaient échapper à la renaissance.

II

FOUILLES D'UR EN CHALDÉE

(SAISON 1923-1924)

La *Joint Expedition of the British Museum and the Museum of the University of Pennsylvania* a repris aux premiers jours de novembre 1923 la campagne de fouilles à Ur, commencée l'année précédente. Comme pour la première saison les fouilles ont été sous la direction énergique de M. C.-L. Woolley avec le concours de M. F.-G. Newton, architecte de l'expédition. M. C.-J. Gadd, du Musée britannique, a pris la place de M. S. Smith comme spécialiste d'assyriologie. Ayant eu moi-même le privilège d'assister pendant toute la saison à ces fouilles, je me fais un plaisir de résumer, pour la *Revue Biblique*, les résultats acquis, déjà exposés en partie par M. Woolley dans la presse anglaise et dans le *Museum journal* de Philadelphia, mars 1924.

Les monticules qui recouvrent les ruines de l'ancienne ville sumérienne d'Ur se trouvent, on le sait, sur le bord du désert morne et plat qui, de la vallée de l'Euphrate, s'étend à perte de vue vers l'ouest. C'est à peine si, à quinze kilomètres du fleuve, quelques terrains cultivés bordent les anciens faubourgs à l'est de la ville. A six kilomètres à l'ouest d'Ur, aujourd'hui en plein désert, par suite de la complète destruction de l'ancien système d'irrigation, s'élève un petit monticule connu sous le nom de *Tell-el-Obeid*. Ce site, déjà fouillé en partie par le Dr H.-R. Hall en 1919, fut désigné par la direction des fouilles pour former un second chantier durant la saison de 1923-24. A Ur même, il s'agissait d'achever le déblaiement de la *ziggurat*, à peine commencé par le Dr Hall. Les conditions assez peu compliquées du début de ce travail ont permis à M. Woolley de surveiller plus particulièrement le chantier de Tell-el-Obeid, où les fouilles n'ont continué que jusqu'au commencement du mois de janvier. Les résultats remarquables de deux mois de travail sur ce chantier méritent d'être signalés en premier lieu.

L'emplacement du seul monument qui ait jamais occupé ce petit tell était déjà connu par les fouilles de 1919.

Le Dr Hall (1), ayant remarqué que la surface du sol était semée de

(1) Voir la conférence du Dr Hall, *Proceedings of the Society of Antiquaries*, 4 décembre 1919, pp. 29 ss.

tessons peints de décors géométriques pareils à la poterie archaïque d'Éridou, a reconnu qu'il avait affaire à un site de l'époque préhistorique. Il résolut de le fouiller et parvint à tracer les contours d'un bâtiment rectangulaire mesurant environ 35 mètres de long sur 25 de large. Sur le petit côté sud-est il fit la précieuse trouvaille d'un amas d'objets en cuivre — têtes de lions et de panthères, relief représentant le dieu Imgig tenant deux cerfs, etc., — avec une de ces colonnes en mosaïque dont nous aurons à parler dans la suite.

M. Woolley aborda le site avec une main-d'œuvre de soixante ouvriers. Ceux-ci, trop éloignés de leurs villages pour pouvoir y retourner la nuit, dormaient sous la tente, protégés par les armes que quelques-uns d'eux avaient obtenu l'autorisation de porter contre le danger d'une attaque des bédouins. Laissant d'abord de côté le terrain fouillé en 1919, M. Woolley dirigea les fouilles vers une petite éminence au sud du Tell. Subitement, les fouilleurs se trouvèrent parmi les restes d'un cimetière qu'une mince couche de sol recouvrait à peine. Aucune construction ne marquait l'endroit des sépultures; les morts étaient tout simplement inhumés, la plupart avec les membres plus ou moins ployés, et presque tous entourés d'une quantité considérable de vases en argile. Des pièces entièrement conservées celles qui appartiennent à la céramique peinte dont nous avons parlé sont malheureusement rares. Elles sont pourtant les seules de leur espèce trouvées juqu'à présent. La poterie de la nécropole consiste presque exclusivement en vases sans décor, fabriqués au tour, d'une argile claire et homogène. Parmi les centaines de vases restés intacts on en trouve naturellement beaucoup qui se ressemblent, mais la vaisselle ne laisse pas de montrer une variété très considérable de formes. Une pièce porte une inscription en caractères sumériens archaïques. A la poterie il faut ajouter d'autres objets sortis de la nécropole — outils en cuivre, silex taillés et vases de pierre, une épingle de cuivre dont la tête en lapis lazuli est surmontée d'une petite plaque d'or. Assez curieuses sont les imitations en argile des formes de l'outillage de silex et de cuivre. Plusieurs des crânes et des squelettes sont suffisamment préservés pour former la base d'une étude scientifique. La date de ce cimetière paraît être antérieure à la troisième dynastie d'Ur; elle est peut-être, en partie au moins, contemporaine de la première.

Une découverte des plus intéressantes nous autorise maintenant à rapporter le bâtiment de Tell-el-Obeid à l'époque de cette première dynastie, jusqu'ici estimée presque légendaire. S'étant décidé à continuer les fouilles inachevées sur le côté sud-est de l'édifice, M. Woolley eut la joie de voir apparaître une tablette de fondation en marbre,

en forme de dédicace par le roi d'Ur *A-an-ni-pad-da* fils de *Mes-an-ni-pad-da,* à la déesse *Ninkhursag*. Or, quoique le roi qui dédie le monument soit jusqu'à présent inconnu, son père est nommé dans les listes comme premier roi de la première dynastie d'Ur, et censé avoir régné quatre-vingts ans (1). Cette tablette, dont les caractères sont d'une forme archaïque, mais pleinement développée, serait la plus ancienne dont la date, même relative, soit reconnaissable.

Le temple primitif de Ninkhursag était celui dont le Dr Hall avait suivi les contours. Une solide plate-forme d'argile était contenue par un mur en briques cuites de forme plano-convexe. En deux endroits, des projections en briques crues de la même forme, appuyaient les marches de pierre des escaliers du sud-est et du sud-ouest. Sur cette plate-forme avait été dressé un bâtiment construit en ces mêmes briques crues, et paré sur la façade sud-est du décor dont nous avons trouvé des traces si abondantes.

Plus tard, ce bâtiment supérieur fut détruit, ses murs renversés ainsi que les ornements de la façade. On construisit au-dessus, avec les débris, une seconde plate-forme plus étendue, épaisse d'un mètre et demi, en briques crues, mais de forme carrée. Du temple de cette seconde époque comme de celui que construisit plus tard le roi Dungi sur le même emplacement, il ne reste que des vestiges insignifiants.

C'est grâce à l'expérience et aux ressources de M. Woolley que presque tous les objets qui avaient orné le côté sud-est du temple primitif, et qui restaient cachés sous les amas de briques, ont pu être mis en état d'être transportés soit à Bagdad, soit au Musée Britannique.

Parmi les plus fragiles et les plus belles pièces il faut citer les douze reliefs en cuivre, faisant partie d'une frise haute de vingt centimètres, et représentant des taureaux couchés à terre, dont les têtes en ronde-bosse sur un fond de bitume, sont tournées vers le spectateur.

D'autres frises, représentant des processions de taureaux en pierre ou en écaille sur fond de bitume noir, sont ciselées avec beaucoup d'art. Mais dans ce genre de travail la pièce la plus remarquable est un panneau long de $1^{m},15$ qui nous permet d'entrevoir la vie sumérienne de l'époque. A gauche du spectateur, quatre hommes vêtus de jupes courtes et complètement rasés s'occupent de transvaser un liquide. On remarque que la grande jarre, qui doit recevoir le liquide, est ornée d'un bandeau imitant une corde et ressemble parfaitement à un type qui se retrouve assez fréquemment dans la nécropole voisine. Au centre du panneau deux veaux semblent sortir

(1) Cf. *RB.*, 1921, p. 304.

d'une grange quelconque, peut-être construite en roseaux, tandis qu'à droite deux hommes sont en train de traire des vaches, dont chacune a son veau devant elle, attaché à sa tête par un licou.

La trouvaille de quatre taureaux de cuivre en ronde-bosse est une autre preuve de l'habileté des anciens Sumériens pour le travail en métal. Plusieurs colonnes en bois, recouvert soit de plaques de bronze, soit d'une sorte de mosaïque, se trouvaient sous les ruines des murs. Ces derniers furent relevés en deux couches; le fond de bois avait disparu, mais les triangles et les carreaux rouges, noirs et blancs, étaient restés, relativement les uns aux autres, dans la situation où ils étaient tombés. M. Woolley a pu réussir à rétablir à peu près dans son état primitif une de ces colonnes, qui mesurait plus de deux mètres.

Parmi les plus petits objets trouvés, mentionnons un très remarquable bijou en or, de forme scaraboïde et long de 15 millimètres, sur lequel était gravé le nom du roi *A-an-ni-pad-da*. Il faut observer que le nom est gravé non pas sur la base, mais sur le dos arrondi du bijou.

Pendant que Tell-el-Obeid rendait ainsi de ses richesses, le travail relativement monotone du déblaiement de la *ziggurat* d'Ur continuait toujours. Au commencement de la saison les restes de cette grande tour à étages étaient presque entièrement cachés sous une masse de débris, provenant pour la plupart de l'écroulement des étages supérieurs. Il a fallu un mois de travail, avec une main-d'œuvre de 150 personnes, pour déblayer seulement le grand côté sud-ouest du monument. Aussi n'est-ce que vers la fin de la saison qu'on a pu reconnaître, dans ses grandes lignes, son ordonnance primitive.

L'étage inférieur, qui s'élève à une hauteur de près de vingt mètres sur un plan rectangulaire d'environ 60 × 45 mètres, est un massif solide de briques crues renfermé dans un revêtement de briques cuites, dont la cohésion est assurée par des nattes de roseaux trempées dans du bitume pour former le mortier. Les murs des grands côtés ont une légère saillie arrondie, ce qui, joint à des contre-forts disposés tout autour de l'édifice, lui donne un air de force et de solidité. Pour laisser échapper de l'intérieur les eaux des pluies, qui risqueraient en gonflant la masse d'argile crue de causer l'effondrement du mur de revêtement, celui-ci est percé, en maints endroits, d'ouvertures qui rappellent par leur forme, des fenêtres de maison.

Sur cette base solide, qui est l'œuvre d'*Ur-Engur,* de la troisième dynastie, il est possible de distinguer les vestiges de trois étages, dont nous devons la disposition actuelle au roi Nabonide. Il restera probablement impossible de savoir quel était le plan primitif d'*Ur-Engur*

ou de son fils *Dungi*, quoiqu'il soit certain qu'il comprenait au moins un second étage.

C'est à *Ur-Engur* que nous devons le triple escalier qui occupe tout le grand côté nord-est, et qui reste peut-être le trait le plus admirable et le mieux conservé du monument. Chacun des trois membres de l'escalier est d'environ cent marches. L'un d'eux monte, en face, droit vers le milieu de la *ziggurat;* les deux autres, partant des coins opposés, longent le mur pour rejoindre le premier au niveau du second étage, qui se confond ici avec le premier par le fait que le grand mur de revêtement, sur ce côté, dépasse de deux mètres la hauteur qu'il a sur les trois autres côtés. Ceci n'est pas le seul exemple de l'ordonnance asymétrique des trois étages supérieurs. Les terrasses de ceux-ci sont plus étroites sur les grands côtés que vers les deux bouts de la *ziggurat;* la plus large de toutes est celle qui surmonte l'étage inférieur au côté sud-est. Deux escaliers mènent de cette plate-forme aux terrasses supérieures, que surmontait sans doute un édifice cultuel aujourd'hui disparu.

Des bâtiments qui entouraient de près la *ziggurat* il serait prématuré de tenter une description. Néanmoins il faut signaler les traits remarquables d'une grande cour, longue de 30 mètres sur 20 mètres de large, au nord-est de la *ziggurat*.

Sur le long côté sud-ouest la face du mur est ornée de demi-colonnes engagées, en briques crues, coupée chacune par une rainure verticale en forme de T. Ces demi-colonnes étaient recouvertes d'un enduit de badigeon, qui au moment de leur dégagement de la terre semblait n'être que tout nouvellement appliqué.

A quatre mètres de ce mur se trouvait un autre petit mur parallèle, qui montre des traces de cavités circulaires, ce qui rend difficile d'écarter l'hypothèse de M. Woolley, que nous avons ici les traces d'un portique pareil à ceux qui se retrouvent si souvent en pays classiques. Cette disposition étant certainement antérieure à l'âge de Nabuchodonosor, et datant probablement du XVIe siècle, paraît renverser les théories actuellement entretenues sur l'usage des colonnes dans l'architecture babylonienne.

Pour compléter le récit de ces fouilles fructueuses il ne reste qu'à faire mention d'une belle collection de figurines, la plupart en forme de reliefs moulés, qui datent, selon le témoignage des cylindres et des briques trouvés dans leur voisinage, de la 3e dynastie d'Ur, et qui proviennent d'une ancienne nécropole, aujourd'hui bouleversée, dans un des faubourgs à l'est de la ville.

G. M. Fitz Gerald.

CHRONIQUE

EXCURSION EN TRANSJORDANIE ET AU KH. ES-SAMRÂ

Pendant les vacances de Pâques, 1924, quelques élèves de l'École, sous la conduite d'un professeur, ont fait une petite excursion en Transjordanie. On se proposait de visiter ʿAmmân, Djérach, Mâdabâ et les environs. Nous avons utilisé pour l'aller le mode de locomotion actuellement le plus en vogue entre Jérusalem et ʿAmmân, l'automobile. On franchit le Jourdain sur le *pont Allenby,* nouveau pont à armature de fer construit depuis la guerre, à une centaine de mètres en aval de l'ancien. Le droit de passage pour une auto est de quinze piastres égyptiennes ou trois shellings. De Jérusalem au Jourdain, la route est excellente ; on achevait précisément de la refaire entre le pont et Jéricho. A l'est du fleuve, on suit ou, le plus souvent dans la plaine, on longe la chaussée créée par les Turcs pendant la guerre. Elle passe au pied de Tell Nimrin et s'engage ensuite dans l'ouâdy ech-Chaʿib qu'elle remonte jusqu'au Salṭ. L'émir Abdallah l'a fait réparer il y a quelques mois, lors de la visite de son père le roi Hussein. On pourrait encore l'améliorer ; mais elle est suffisante pour permettre aux autos de circuler, et c'est là l'essentiel. Elle a été du reste fort bien tracée, quoique par endroits la pente soit nécessairement très raide. La sortie d'es-Salṭ pour gagner le plateau est rude, mais ensuite le chemin devient meilleur, surtout aux approches d'ʿAmmân, où c'est une vraie route de France. Une automobile ordinaire va facilement de Jérusalem à Ammân en moins de quatre heures.

ʿAmmân a beaucoup changé d'aspect depuis une quinzaine d'années que je ne l'avais pas revue. Le village circassien a été transformé en une petite ville qui compte, nous dit-on, six mille habitants. On a élargi les rues, bâti de nombreuses maisons et surtout multiplié les magasins ; car c'est principalement à ʿAmmân que les Arabes du désert viennent aujourd'hui faire leurs emplettes. Rien de pit-

toresque comme ces souqs où s'entrecroisent les autos, les chameaux, les ânes et les cavaliers, le bédouin armé d'un fusil de guerre, le Circassien avec son long coutelas à la ceinture, des nègres et des types basanés venus du fond du Hedjaz, de nombreux soldats et des officiers élégamment vêtus, etc. Ce développement et cette activité ont commencé pendant la guerre, par suite de l'importance de la gare d''Ammân pour le ravitaillement du front de Palestine; mais ils sont dus surtout au choix que l'émir Abdallah a fait de cette localité comme siège du Gouvernement de la Transjordanie. L'émir y habite encore sous la tente en attendant l'achèvement du beau palais dont la construction se poursuit déjà depuis de longs mois. On bâtit aussi en ville une grande mosquée.

Les ruines de l'antique Philadelphie ont naturellement beaucoup souffert dans cette transformation. On ne reconnaît guère plus la grande rue à colonnade; le Nymphaeum et l'Odéon sont particulièrement dégradés. Mais on doit dire, à la décharge du Gouvernement actuel, que ces dégradations remontent en général à l'occupation turque. L'émir a eu le bon goût de respecter le site de la ville ancienne et a placé son palais en dehors des ruines, sur la colline qui domine la rive gauche de l'ouâdy 'Ammân, au nord de l'embouchure de l'ouâdy er-Rouaq qu'on nous a appelé aussi ouâdy Ḥaddadeh. Quelques fouilles ont été pratiquées en avant du théâtre où l'on a mis à jour le torse d'une belle statue de femme en marbre ainsi que le sommet d'un petit autel consacré aux Muses. On a dégagé également sur une longueur de plusieurs mètres la face nord du mur du proscenium dont l'appareil est identique à celui de certaines sections du mur d'enceinte de la citadelle, ce qui semble dater ces parties de l'enceinte de la même époque que le théâtre. Il serait à souhaiter que le Gouvernement local étendît sa sollicitude au monument arabe, si curieux et si intéressant pour l'histoire de l'art, situé sur la colline principale de la ville ancienne. Si on ne le consolide pas, il ne tardera pas à s'écrouler.

Nous pensions trouver des chevaux à 'Ammân pour aller à Djérach; mais il est impossible de réunir les cinq montures qui nous seraient nécessaires et on demande en outre un prix exorbitant. Les autos ne vont que jusqu'au Zerqâ en passant par es-Ṣoueileh et er-Roummân, et il faut ensuite deux heures de marche pour atteindre les ruines de Djérach. On parle beaucoup d'arranger cette seconde partie du chemin et de jeter un nouveau pont sur le Zerqâ pour remplacer celui que les crues de l'hiver ont emporté; les voyageurs pourront alors se rendre facilement en automobile d'Ammân à Djérach en une heure et

demie (1). En attendant, nous empruntons une voie tout à fait nouvelle pour nous et à laquelle nous n'aurions certes jamais songé.

Un chauffeur habitué aux pistes du désert nous propose de nous conduire avec sa *Ford* à Djérach même, en passant par Qala'at ez-Zerqâ, Khirbet es-Samrâ, el-Fedein et er-Remtha; c'est-à-dire que pour couvrir une distance de 35 kilomètres environ, à vol d'oiseau, nous ferons un détour de 130 à 140 kilom... Comme les conditions sont assez raisonnables, nous acceptons, d'autant plus que nous avons là une occasion inespérée de visiter le kh. es-Samrâ et el-Fedein qu'aucun de nous ne connaît.

La première partie de notre itinéraire suit le chemin d''Ammân à Déra'a. Il n'existe de véritable route que jusqu'au champ d'aviation situé sur le plateau à l'est de la gare d''Ammân; au delà, c'est la piste à travers le désert. On continue sur le plateau pendant quelque temps, puis l'on redescend dans la vallée au village de Reṣeifeh, à une dizaine de kilomètres au nord d''Ammân. Ce village, fondé par une colonie de Circassiens il y a une vingtaine d'années, s'est développé assez rapidement et peut compter aujourd'hui près d'un millier d'habitants. Le train s'y arrête régulièrement bien qu'il n'y ait pas de gare. Jusqu'à Reṣeifeh, la piste est en général passable quoique plutôt mauvaise, surtout à la descente; mais entre Reṣeifeh et Qala'at ez-Zerqâ elle devient affreuse, et c'est à se demander comment on ose se risquer avec des autos dans de pareils sentiers.

La vallée que nous parcourions à cheval, il y a dix-huit ans, et que l'on commençait alors à défricher, a été complètement transformée depuis par les colons de Reṣeifeh et de Qala'at ez-Zerqâ. On a planté des arbres le long de la rivière, aux abords des villages, et partout le fond de l'ouad est ensemencé. Ce sont même les plus beaux champs d'orge et de blé que nous ayons vus jusqu'ici en Transjordanie. Les Circassiens nous disent que la moisson serait encore plus abondante s'ils avaient pu irriguer les champs comme à l'ordinaire, mais cette année il a plu très peu et le Zerqâ est à sec sur beaucoup de points dans cette région.

Le village de Qala'at ez-Zerqâ (pl. I, 1) est bâti sur la colline, à un demi-kilomètre à l'est du château, entre celui-ci et la station du chemin de fer du Hedjâz. Il semble un peu moins prospère que celui de Reṣeifeh. Au centre s'élève la mosquée déjà délabrée, avec une place à côté, d'où part une grande rue se dirigeant vers l'est. Au sortir du village, nous rejoignons l'ancien chemin des pèlerins de la Mecque,

(1) Pendant l'été de 1924, plusieurs voyageurs ont pu faire cet itinéraire en automobile.

1. — Le château et le village de Qala'at ez-Zerqâ vus du Sud.

2. — EL-FEDEIN. Le birkeh naturel avec le château vus du Nord-Est.

3. — EL-FEDEIN. — Digue fermant le birkeh à l'Est et station vue du Nord.

derb el-ḥadjj. Depuis la construction du chemin de fer de Médine, l'herbe a envahi les multiples sentiers créés par les longues théories de chameaux; mais on devine encore ces pistes à une faible dépression. La route devient excellente sur ce plateau désert et l'auto marche à une très bonne allure que seule la traversée de quelques petits ouads oblige de ralentir de temps en temps. A 9 kilomètres environ au nord de Qala'at ez-Zerqâ nous coupons l'ouâdy Sayeh ed-Dyâb, beaucoup plus considérable que les précédents; la voie ferrée le franchit sur un pont de huit arches. A partir de cet endroit commencent les basaltes. On suit la lisière occidentale du plateau, longeant à droite la ligne du chemin de fer et laissant à gauche une série de hautes collines dont les principaux sommets sont couronnés de temps en temps par des *rudjm* ou des ruines un peu plus considérables.

A la descente dans l'ouâdy ed-Deleil, nous saluons un groupe de milliaires romains jadis étudiés par le P. Germer-Durand (1). Quelques Béni-Ḥasan campent sur les bords de cette large vallée dont le fond est marqué par un peu de verdure, mais les térébinthes signalés dans la carte de Schumacher ont tous été coupés. Il n'y a point d'eau dans le grand birkeh construit au bord du thalweg, à 1.500 mètres au sud du khirbet es-Samrâ. La station du chemin de fer de ce nom, bâtie à quelques minutes au sud des ruines, est abandonnée. La piste passe à côté et contourne le khirbet à l'est. Après avoir franchi quelques petits obstacles elle ne tarde pas à devenir très bonne, et jusqu'à el-Fedein elle peut rivaliser avec les meilleures routes de n'importe quel pays.

Un poste d'une dizaine de soldats de l'émir Abdallah occupe la station d'el-Fedein dont le nom officiel est *el-Mafraq* (2). Des tranchées à moitié comblées, sur les tertres avoisinant la gare et le point d'eau, les bâtiments sans fenêtres ni toitures, le réservoir détruit et plusieurs carcasses de wagons gisant près de la voie, rappellent au voyageur le souvenir de la grande guerre. Il y a encore de l'eau dans le birkeh où viennent s'abreuver en foule des troupeaux des Béni-Ḥassan (pl. I, 2 et 3). Ce grand réservoir n'est qu'une dépression natu-

(1) L'étude de cette voie romaine entre Philadelphie et Bosra a été reprise par Brünnow et de Domaszewski qui ont utilisé les découvertes du P. Germer-Durand. Voir R. E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, II, p. 312 ss.

(2) *El-Fedein* est le nom donné par les bédouins à l'ancienne station du derb el-Ḥadjj où se trouvent à côté de vieilles ruines un château arabe et un bassin actuellement abandonnés. A quelques centaines de mètres au N-E. du château est le réservoir encore en usage. Tout près au S.S-E. s'élèvent les constructions de la gare *d el-Mafraq*. Ce dernier nom était réservé par les bédouins à une croisée célèbre de nombreux chemins située à 3 kilomètres environ plus au sud.

relle fermée à l'est par une digue bâtie et où se ramassent pendant l'hiver les eaux de pluie. La plaine s'étend très loin vers l'est, excessivement plate. D'ici on pourrait gagner facilement en automobile les ruines d'oumm el-Djemâl situées à une trentaine de kilomètres, à l'est.

Nous continuons vers le nord-ouest sur Remtha. La route circule pendant quelque temps à travers des collines arides et en partie rocheuses, puis s'engage dans une large vallée et atteint enfin la plaine cultivée du Haurân. A 5 ou 6 kilomètres avant d'arriver aux champs ensemencés, nous remarquons plusieurs essais de défrichements récents faisant espérer qu'avec la paix et la sécurité la culture gagnera peu à peu sur le désert.

De Remtha nous revenons vers le sud, un peu sud-ouest. A une dizaine de kilomètres du village nous traversons un cimetière qualifié de juif, sans doute à cause du voisinage des ruines d'el-Yehoudyeh situées au sud-est. Mais ces tombes creusées dans la terre ne doivent guère remonter au delà de l'époque byzantine ; elles ont été fouillées une à une par les chercheurs de trésors. Nous suivons assez exactement le chemin tracé dès avant la guerre par les chariots des Circassiens de Djérach et qui figure dans la grande carte de Schumacher. Sur le plateau et dans la partie inférieure de l'ouâdy Warrân, en cette saison, les autos roulent très aisément ; mais à mesure qu'on avance, le chemin devient étroit et pierreux. Nous devons mettre pied à terre pour franchir le col qui sépare l'ouâdy Warân de l'ouâdy Madjarr. La descente dans cette dernière vallée est particulièrement difficile malgré les quelques travaux exécutés récemment afin de permettre aux autos de s'y engager. Au retour, nous serons obligés de faire la montée à pied ; mais les petites voitures passent tout de même.

Partis d''Ammân à 6 heures, à 13 heures nous étions à Djérach ; on ne s'était guère arrêté plus d'une heure en cours de route. Actuellement, les automobiles circulent ainsi un peu partout en Transjordanie. On va d''Ammân à Kérak par Qaṭrâneh en quatre à cinq heures. On nous affirme qu'on peut même aller d''Ammân à Tibériade. Sur le plateau, à l'est, les pistes sont encore meilleures. Se rendre d''Ammân à Qasr Ḥarâneh en auto et pousser même jusqu'à l'ouâdy Sirḥân, ce n'est plus qu'un jeu.

Dans l'ensemble, les monuments de Djérach ont moins souffert pendant ces dix dernières années que ceux d''Ammân. Les Turcs avaient bâti un sérail sur la rive droite de l'ouâdy, au nord-ouest des propylées. Les Arabes mieux inspirés ont abandonné cet édifice, le village moderne reste tout entier sur la rive gauche. Il faut espérer qu'on saura l'y maintenir et conserver son caractère à

ce qui reste de l'antique Gérasa. Souhaitons que le Gouvernement local réduise aussi de plus en plus l'exploitation de ces ruines comme carrière par les habitants du lieu.

Après un jour et demi passé à Djérach, nous reprenons le chemin d''Ammân. En longeant auprès du kh. es-Samrâ, une série de tombes bouleversées analogues à celles du kh. el-Yehoudyeh, mentionnées plus haut, l'un de nous croit apercevoir une pierre avec une croix et quelques caractères grecs. Nous stoppons, et quelle n'est pas notre surprise de découvrir en assez peu de temps une dizaine de petites stèles fort grossières portant des noms grecs et syriaques ou bien simplement une croix! Le cimetière est très étendu; impossible de l'explorer ce soir; il est décidé que nous y reviendrons prochainement.

Nous avons été bien inspirés de ne pas prolonger notre séjour au milieu de ces ruines. L'inévitable panne ne tarde pas en effet à se produire, et si sérieuse qu'il faut abandonner l'auto en plein désert. Heureusement nous ne sommes qu'à une dizaine de kilomètres de la gare de Qala'at ez-Zerqâ et c'est jour de train. On a vite fait de se répartir les bagages, sac au dos et en route! Nous arrivons juste à temps pour prendre le train qui nous ramène à 'Ammân à 8 heures du soir.

*
* *

Quinze jours plus tard, les Pères Jaussen, Tonneau et Savignac revenaient au Kh. es-Samrâ. Tous les lundis et vendredis il y a un train qui part d''Ammân pour Déra'a à 6 heures du matin et rentre à 8 heures du soir. D'ordinaire il brûle la station du Kh. es-Samrâ, mais on a bien voulu le faire arrêter pour nous, ce qui nous a permis de passer en ces lieux une journée entière, de 8 heures du matin à 6 heures du soir. Nous donnons dans les pages qui suivent le résultat de cette exploration.

Mais avant d'aller plus loin, nous tenons à remercier encore une fois S. E. Rikaby Pacha, premier Ministre du Gouvernement de Transjordanie, S. E. Hasan Pacha, Ministre des finances, M. le Directeur du chemin de fer du Hedjâz et les autres autorités d''Ammân qui ont si libéralement et si gracieusement facilité nos recherches archéologiques.

Les ruines du Kh. es-Samrâ occupent le sommet d'un éperon terminant à l'ouest un massif de collines bordé au sud par l'ouâdy ed-Deleil et à l'ouest par une grande dépression, véritable plaine qui remonte

de l'ouâdy ed-Deleil vers le nord-ouest. C'est une très belle position d'où l'on pouvait surveiller au loin, la voie de Boṣra à Philadelphie. Ces ruines ont été pillées lors de la construction du chemin de fer du Hedjâz pour bâtir la gare voisine, de nombreux ponts et d'autres ouvrages exécutés le long de la voie ferrée ; aussi devaient-elles présenter un tout autre aspect il y a une vingtaine d'années (1). Au premier abord, on croit y reconnaître les restes d'un gros village arabe ayant succédé à une installation byzantine et abandonné depuis longtemps. Nombreuses sont les assises inférieures de murs bien bâtis qui servent de base à des maisons ou à d'autres édifices beaucoup moins soignés appartenant à une époque postérieure. Le tout a été bouleversé par les carriers; mais avec du temps et de la patience, on pourrait certainement déterminer le plan de plusieurs monuments (2). Nous avons noté vers l'est, une abside parfaitement orientée (pl. III), disparaissant en partie dans une construction arabe dont le mur bâti en talus, ferait songer à un fortin. Tout près se trouve une citerne antique jadis couverte par des dalles reposant sur des arceaux très rapprochés les uns des autres. M. Butler a remarqué qu'en prolongeant par des lignes droites certaines sections de murs antiques, épais de $1^{m},10$ à $1^{m},22$, on arrive à déterminer une vaste enceinte carrée, avec des tours carrées ou des redoutes aux angles ainsi qu'au centre sur les côtés est et ouest. Il n'hésite pas dès lors à reconnaître dans ces ruines les débris d'une forteresse qu'il identifie avec Gadda, élevée le long de la voie de Boṣra à Philadelphie, à peu près à mi-chemin entre les postes de Qala'at ez-Zerqâ et Qaṣr el-Bâ'iq. Ceci expliquerait le nom de Qala'at es-Samrâ qu'on donne parfois à ces ruines (3). L'appellation de Samrâ leur vient sans aucun doute de la nature des matériaux de construction qui sont presque exclusivement du basalte. Il y a cependant d'assez nombreux blocs de calcaire très bien taillés, dans ce qui reste des murs anciens.

La localité était approvisionnée d'eau par des citernes dont une au moins, au nord-est, est encore utilisée par les Arabes. Le 23 avril, nous y avons rencontré des femmes bédouines en train d'y remplir leurs outres. Sur le bord des ruines, au sud, il y a un réservoir creusé dans le roc, pouvant mesurer de 6 à 7 mètres de profondeur, sur

(1) Voir la description qu'en a faite Robinson Lees et qui se trouve reproduite dan Brünnow et de Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, II, p. 226 s. — Bien que Robinson Lees ne nomme pas Kh. es-Samrâ, la ville ruinée qu'il décrit correspond certainement à ce site

(2) Le croquis de localisation que nous donnons, pl. III, est purement schématique et les ruines qui y figurent ne répondent pas au site exact de tel ou tel monument, à moins que celui-ci ne soit spécifié.

(3) Cf. *Syria*, II, A 2, Appendix, p. xv et III A 2, Appendix, p. xv.

7 à 8 mètres de largeur et une quinzaine de mètres de longueur. Un conduit y amène l'eau des pluies qui ne doit pas s'y conserver pendant bien longtemps. Beaucoup plus considérable, mais dans un état encore plus délabré, se trouve un second grand birkeh situé à un quart d'heure de la station, dans l'ouâdy ed-Deleil. Il ne semble pas qu'on ait rencontré la nappe d'eau lors du forage du puits voisin de la gare, qui est abandonné.

Aujourd'hui le Kh. es-Samrâ est en plein désert; mais jadis la plaine à l'ouest et au nord-ouest devait être cultivée, non moins que les rives de l'ouâdy ed-Deleil. A une heure environ, au nord-ouest, nous distinguons encore quelques champs ensemencés.

Le voie romaine passait immédiatement à l'est des ruines; on en distingue encore le tracé. Au delà s'étend un vaste cimetière que nous sommes étonnés de ne voir mentionné par aucun des explorateurs qui nous ont devancés (1). Ceci semblerait indiquer que les fouilles qu'on y a pratiquées sont relativement récentes, et postérieures même à l'établissement de la voie ferrée. Les tombes ont été fouillées une à une; le sol est complètement bouleversé sur une étendue approximative de 400 mètres de long et 200 mètres de large, ce qui a obligé la piste des voitures à décrire une boucle à l'est. C'est en longeant ce cimetière, au sud-est, que notre attention avait été attirée, le 25 avril, par quelques petites stèles funéraires. A en juger par leur nombre, sur ce point, on pouvait espérer qu'une exploration de l'ensemble de la nécropole fournirait une ample moisson épigraphique, peut-être même quelque texte plus important qui livrerait le nom et l'âge des ruines avoisinantes. Malheureusement notre espoir a été en partie déçu; nos découvertes se sont bornées à une quarantaine de petits textes, généralement en fort mauvais état ou mal gravés, donnant simplement le nom du défunt, accompagné parfois de son âge. La présence cependant d'un nombre relativement considérable d'épitaphes syriaques est un fait assez nouveau pour que nous n'ayons pas eu à regretter le temps consacré à ces recherches.

Le cimetière de Kh. es-Samrâ était entouré d'un mur en pierres sèches facile à reconnaître, à l'ouest et au sud en particulier. Quelques tombes ont été creusées en dehors de cette enceinte, mais en très petit nombre. D'après l'aspect des sépultures et les inscriptions, nous avons distingué deux quartiers parfaitement tranchés : le quartier gréco-arabe, à l'ouest, et le quartier gréco-syrien, au sud. Du premier proviennent les inscriptions grecques n°s 2, 3, 4, 5, copiées sur place.

(1) Du moins aucun des ouvrages que nous avons sous la main n'en fait mention.

et très probablement aussi, pour ne pas dire certainement, l'inscription n° 1 transportée à ʿAmmân. Ces textes sont gravés sur des stèles de basalte, en gros caractères généralement profonds, mais très irréguliers et mal dessinés. Les blocs aplatis et grossièrement taillés, parfois un peu arrondis sur la face postérieure, ont été spécialement préparés pour servir de stèles funéraires. La grande majorité de ces stèles sont anépigraphes et les inscriptions sont rares dans cette partie du cimetière. Un certain nombre, il est vrai, a pu être emporté. Aucun de ces textes n'est accompagné d'un signe chrétien; nous n'avons noté dans ce quartier que deux croix gravées sur des pierres ordinaires et appartenant sans doute à des sépultures postérieures. Tout porte donc à croire que les tombes primitives creusées à cet endroit étaient des tombes païennes. Mais à côté des stèles portant une inscription grecque ou analogues à celles-ci et décrites plus haut, il y a un nombre considérable d'autres stèles formées simplement avec des blocs d'appareil fendus par le milieu dans le sens de la longueur et fichés en terre sans qu'on ait pris la peine de les tailler pour leur donner une forme spéciale. On a l'impression que pour faire ces stèles on exploitait d'anciens monuments et que par conséquent les tombes qui en sont munies doivent être postérieures à la ruine de la localité. Volontiers on y verrait des tombes arabes des premiers siècles de l'hégire, bien que nous n'ayons retrouvé aucune inscription arabe. Un ou deux de ces monuments placés en dehors du mur de clôture à l'ouest, ressemblent tout à fait aux tombes musulmanes de nos jours et ont sans doute été respectés à cause de cela. Quant aux autres, mélangés aux tombes anciennes et confondus avec elles, on les a tous fouillés sans distinction. Toutes ces sépultures présentent en effet les mêmes caractères et le même aspect. Ce sont des fosses creusées dans la terre à $1^{m},50$ de profondeur en moyenne. Quelques-unes avaient les parois bâties; dans d'autres, le corps seulement devait être protégé par des pierres et recouvert de dalles. Le fond de la plupart a été de nouveau envahi par la terre et on ne distingue plus rien. A l'extérieur, un cercle de pierre délimitait la sépulture; une stèle était placée à la tête et une autre aux pieds du défunt.

Les tombes situées dans le quartier du cimetière que nous avons appelé gréco-syrien ressemblent beaucoup aux précédentes. Maintenant surtout qu'elles ont été fouillées et bouleversées, à première vue, rien ne paraît les distinguer des autres. Mais en y regardant d'un peu plus près, on ne tarde pas à remarquer des différences essentielles. D'abord les stèles, dans l'ensemble, sont plus petites et beaucoup plus simples. Elles consistent le plus souvent en une pierre

plate ordinaire, calcaire ou basalte, basalte surtout, un peu plus longue que large, rarement régularisée sur les côtés; parfois en un simple éclat de basalte, beaucoup moins fréquemment en une dalle tant soit peu travaillée. Et sur un grand nombre de ces stèles si simples est gravée une croix accompagnée souvent du nom du défunt écrit en grec, ou en caractères syriaques se rapprochant beaucoup de l'écriture estrangelâ. Les croix et les inscriptions se trouvent principalement dans la partie sud et est: au nord, elles sont très rares. C'est à peine si nous avons relevé çà et là de ce côté quelques croix; et un ou deux textes. Tous les autres proviennent du centre et surtout du sud et du sud-est. En plus de ceux que nous reproduisons ici, il y en a deux ou trois qui ont été égarés, plus un certain nombre d'autres en fort mauvais état, impossibles à estamper et que nous n'avons pas pu étudier assez longuement pour les déchiffrer sur place. Nous avons cru remarquer aussi quelques graffites en un alphabet rappelant le safaïtique; mais tout cela était trop peu sûr pour être relevé avec fruit étant donné le peu de temps dont nous disposions. Si l'on était à plusieurs, armés d'une pioche, et que l'on parcourût méthodiquement tout le cimetière en retournant chaque pierre, on découvrirait encore nécessairement plusieurs autres inscriptions. En attendant cette exploration méthodique, nous livrons au public le fruit de nos premières recherches.

A. — *Inscriptions grecques.*

1. — Sur une stèle en basalte déposée à la gare d'Amman, mais provenant du kh. es-Samrâ. Dimensions de la pierre : $0^{m},61 \times 0^{m},26$; elle est cassée un peu dans le bas et la cassure a emporté la moitié de la dernière lettre. Caractères gravés profondément, mais irréguliers; leur hauteur varie entre $0^{m},06$ et $0^{m},12$. La première ligne est surmontée d'un trait en forme de demi-cercle. — Estampage, photo et copie, pl. II, A. — Nous lisons :

ΓΟΜΟΛΛΑΘΗC ΑΜΡΙΛΙΟΥ ЄΤ ΝЄ — *Gomollat fils d'Amrilios, 55 ans.*

Dans Γομολλάθης les deux ΛΛ se touchent et pourraient être pris facilement pour un M; la lecture proposée ne paraît cependant pas douteuse. Ce nom est purement sémitique; il correspond à גמלת = גמ אלת, tout comme עבדלת = עבד-אלת (1). C'est un nom propre masculin qui ne doit pas être confondu avec le nom propre féminin גמלת =

(1) Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, n. 94.3.

عمرة très fréquent en nabatéen. — Ἀμιλιος est encore un nom sémitique grécisé qui figure aussi dans l'épigraphie du Haurân, sous les formes Ἀμερίλιος et Ἀμρείλιος (*Wadd.*, 1999, 2485, 1907), et que nous avons retrouvé en nabatéen sous la forme עמראל (1). — La dernière lettre coupée par le milieu ne peut être qu'un Є, le C donnant un chiffre trop élevé.

2. — Sur une stèle en basalte haute de $0^m,55$ et large de $0^m,21$, découverte à la lisière de la nécropole du kh. es-Samrâ, au sud-ouest. Lettres bien gravées mais très irrégulières et très mal dessinées. — Estampage et copie, pl. II, A. On lit facilement :

CABЄINOC ЄTΩN O — *Sabinus (âgé de) 60 ans.*

Le nom Latin de Sabinus, orthographié Σαβῖνος ou Σαβεῖνος est très fréquent dans les inscriptions grecques du Haurân.

3. — Sur une stèle en basalte, haute de $0^m,60$ et large de $0^m,31$, trouvée à quelques pas de la précédente. L'inscription est délimitée en haut et en bas par une ligne transversale coupant la stèle dans toute sa largeur. Grosses lettres profondément gravées, mais accusant une main inexpérimentée. Le Z est à l'envers et le B ressemble fort à un Θ. La pierre est cassée dans le bas et il reste le sommet d'une lettre, vraisemblablement un Є qui devait être accompagné d'un T de moindres dimensions comme dans le n. 2, ce qui explique sa disparition totale. En dessous venaient ensuite des chiffres. L'âge du défunt, dans ce numéro comme dans le suivant, était donc séparé par un trait du reste de l'inscription. — Estampage et copie, pl. II, A. — Nous lisons :

CЄOYHPOC ZABΔAΛΛA ЄT... — *Severos fils de Zabdalla,.. ans.*

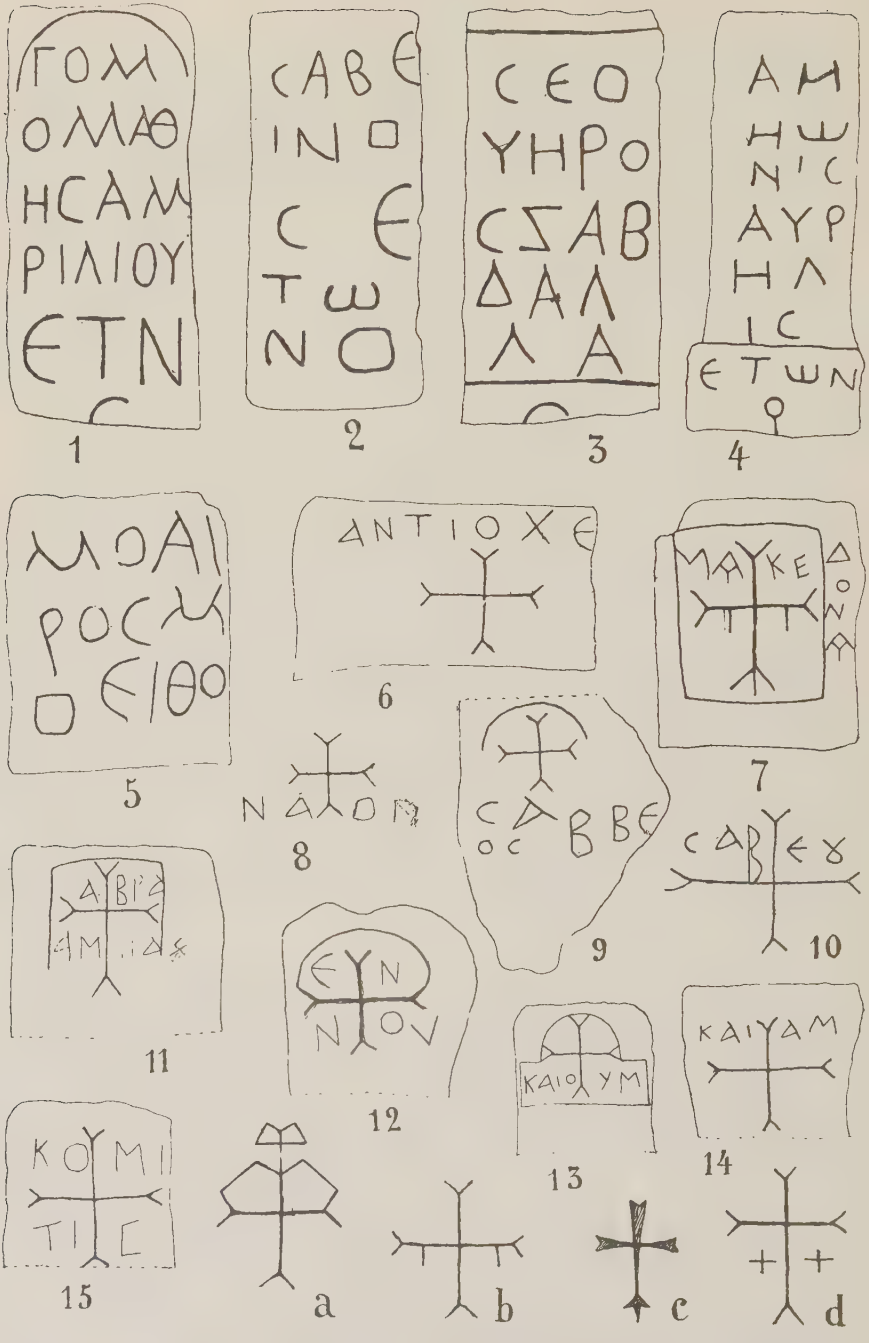
Ζαβδάλλα correspond au palmyrénien זבדאלה ou זבדאלא (זבד־אלה).

4. — Dans le même quartier du cimetière que les n° *2* et *3*, mais plus au nord; sur une stèle en basalte haute de $0^m,63$, large au sommet de $0^m,20$ et à la base de $0^m,25$. Caractères irréguliers, d'un mauvais dessin mais d'une gravure assez accusée. — Estampage et copie, pl. II, A. On peut lire :

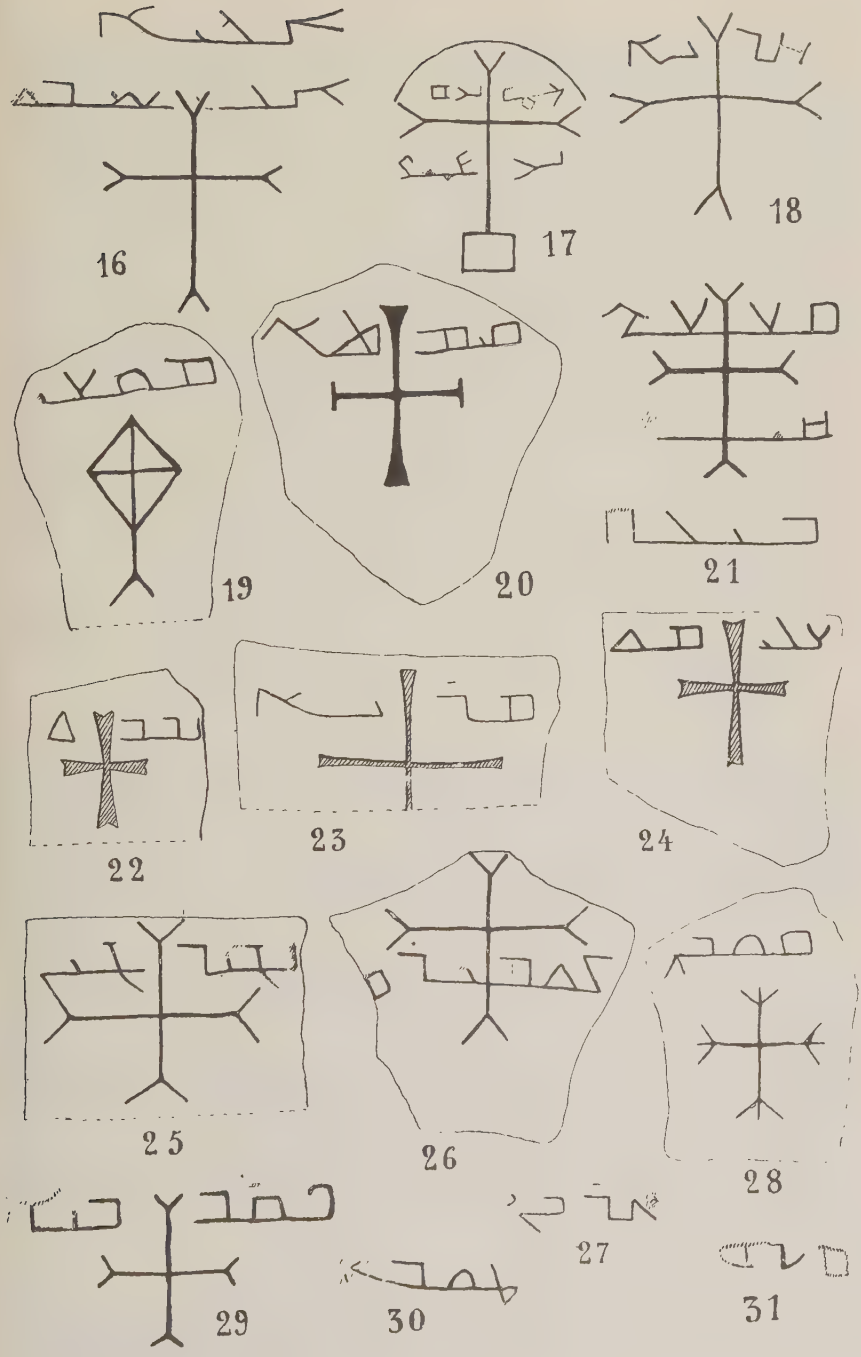
AMMΩNIC AYPHAIC ЄTΩN ϙ — *Ammonius Aurelius, 90 ans.*

Les M du premier mot ressemblent fort à un H, surtout le second. La lecture matérielle serait même plutôt AMHΩNIC que AMMΩNIC.

(1) Jaussen et Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, II, p. 202.



A. Kh. es-Samrâ. — Inscriptions grecques.



B. KH. ES-SAMRÂ. — Inscriptions syriaques nos 16-31.

Néanmoins tout bien considéré, c'est encore Ἀμμώνις pour Ἀμμώνιος (ou Ἀμμωνιάς?) qui paraît le plus vraisemblable. — D'ordinaire, dans ces épitaphes, le second nom est au génitif et indique le nom du père du défunt. Si la finale ις pour ιος est assez fréquente dans l'épigraphie de Syrie et de Palestine (1), nous n'avons pas présent à l'esprit d'exemple dans lequel cette finale répondrait à un génitif ίου. Pareille anomalie n'aurait pas lieu de surprendre outre mesure dans cette région si foncièrement arabe, on remarquera plus loin d'autres irrégularités; cependant il vaut mieux considérer Αὐρήλις comme un nominatif = Αὐρήλιος et un second nom d'Ammonius mis en apposition avec le premier. On voit par le n° 2 que le nom du père n'était pas toujours indiqué. — Le dernier signe doit être un *koppa* = 90. A cause de sa ressemblance avec le P de Αὐρήλις, on pourrait aussi, à la rigueur, y reconnaître un P = 100. Le koppa paraît cependant beaucoup plus probable.

5. — Dans le voisinage des n° *2* et *3*, une stèle de basalte haute de 0m,39 et large de 0m,30, dont le bas pourrait bien avoir disparu. Grandes lettres très mal dessinées mais suffisamment nettes. — Estampage et copie, pl. II, A. — Nous lisons :

ΜΟΑΙΡΟC ΜΟЄΙΘΟ. — *Moairos fils de Moeithos.*

Μοαίρος, répond au nabatéen מעירו = مُعَيْر, transcrit le plus souvent Μοαίερος-ρου (Wadd., 1980, 2366 ss. 2441 etc.). On trouve aussi dans les inscriptions de Waddington Μοεάρου, Μογαίρου et Μογεαίρου (Wadd., 2052, 2106, 2241). — Μοείθο = Μοείθου (Wadd., 2483). Ne pourrait-on pas rapprocher ce nom du Palmyrénien מיתא? Les *bené Maïta* semblent avoir été une importante tribu des environs de Palmyre (Vog., 30 *a* 5, b 4; 32, 4).

6. — Avec cette inscription nous passons dans le quartier gréco-syrien du cimetière du Kh. es-Samrâ. Un simple coup d'œil sur la planche II, A suffit pour donner une idée de la différence des stèles funéraires dans les deux quartiers de cette nécropole. — Rien qu'un nom propre écrit au-dessus d'une croix (2) sur un éclat de pierre basaltique haut de 0m,20 et large de 0m,33. Lettres très fines, à peine gravées, hautes en moyenne de 0m,04. — Estampage et copie.

ΑΝΤΙΟΧЄ *Antiochos.*

(1) Ἰανουάριος, Σωσέβις, Συμμάχις, Ἀντώνις. *R. B.* 1893, p. 208; 1901, p. 580; 1905, p. 250. 1910, p. 257.

(2) Toutes les inscriptions relevées dans le quartier gréco-syrien sont accompagnées d'une croix. — Voir les planches.

Ce mot, au vocatif, apparaît comme un appel adressé au défunt. D'autres noms sont au nominatif, au génitif et même, semble-t-il, à l'accusatif.

7. — Sur une petite stèle en basalte, haute de $0^m,19$ et large de $0^m,16$ dont le centre est occupé par une croix encadrée d'une simple ligne. Le bas de la croix est en forme de trident, et de la ligne transversale pendent deux appendices auxquels sont attachés d'ordinaire un A et un Ω dans nombre de croix byzantines. Les quatre premières lettres de l'inscription sont gravées dans le cartouche au sommet de la croix et les quatre dernières écrites perpendiculairement dans la bordure de droite, l'une au-dessus de l'autre. — Estampage et copie, pl. II, A. On lit facilement : ΜΑΚΕΔΟΝΑ.

La première barre du Μ se confond avec la ligne du cadre. Tel quel, ce nom se présente comme l'accusatif de Μακεδών, mais on ne s'explique guère cette forme accusative que rien ici ne justifie Μακεδόνα ne serait-il pas pour Μακεδονία? — En Palestine les noms gentilices devenus un nom propre sont très fréquents.

8. — Sur un éclat de pierre basaltique mesurant $0^m,29 \times 0^m,38$. Les lettres assez régulières sont à peine marquées; la dernière est douteuse bien que la lecture Μ semble fort probable. — Estampage et copie, pl. II, A.

ΝΑΟΜ *Nahum.*

Ναόμ est sans doute pour Ναούμ. Ce nom porté par un des douze petits prophètes est encore en usage dans l'église syriaque.

9. — Sur une petite stèle fort irrégulière, au-dessous d'une petite croix surmontée d'une ligne en demi cercle. Lettres fort inégales et très mal gravées. — Copie, pl. II, A. On lit sans difficulté :

ϹΑΒΒϵΟϹ *Sabbeos.*

Σαββέος pourrait être pour Σαββαῖος ou Σαβαῖος, le sabéen. D'autres préféreront sans doute y voir l'équivalent de Σάββας très fréquent dans l'épigraphie grecque de Syrie.

10. — Sur une pierre de basalte de $0^m,28 \times 0^m,41$, tout à fait au sommet de la pierre. Lettres très mal dessinées et mal gravées. — Estampage et copie, pl. II, A.

ϹΑΒϵΟΥ *De Sabeos.*

C'est une autre orthographe du mot précédent, mis cette fois au génitif.

11. — Au sommet d'une petite stèle plate, large de $0^m,23$ et haute de $0^m,36$. Lettres très mal gravées et accompagnées d'une croix, le tout encadré dans le haut et sur les côtés par un simple trait. — Estampage et copie, pl. II, A.

On lit sans peine ABPAAM; mais il y a encore trois lettres, deux I suivis d'un A, semble-t-il, plus un autre signe, en dehors du cadre, difficile à déterminer.

12. — Sur un éclat de basalte haut de $0^m,54$ et large de $0^m,29$. Lettres irrégulières accompagnant une croix surmontée d'une ligne en arc de cercle qui part des deux extrémités du croisillon. — Estampage et copie, pl. II, A.

ЄNNOY *De Enos*

La dernière lettre ressemblant à un V ne peut être qu'un Υ. Ἔννου est sans doute pour Ἔνου relevé par Waddington (nos 2191, 2286).

13. — Au sommet d'une petite stèle en basalte large de $0^m,16$, et haute de $0^m,35$, dans un cartouche assez original renfermant aussi une croix. Petites lettres à peine gravées. — Estampage et copie. Pl. II, A. La lecture ne souffre pas de difficulté :

KAIOYM *Qayoum*

C'est tout simplement la transcription de l'arabe قَيُّوم. Dans ce milieu syrien on peut le rapprocher aussi du syriaque ܩܰܝܘܡܐ.

14. — Sur une petite stèle en calcaire de $0^m,40$ de haut et $0^m,22$ de large. Petites lettres à peine gravées, mais bien lisibles cependant. — Estampage et copie, pl. II, A.

KAIAM *Qayam*

Nom très voisin du précédent et se rattachant à la même racine sémitique קים. Ici encore le nom grec ne fait que transcrire l'arabe قَيَّام ou le syriaque ܩܰܝܡ. Dans les inscriptions nabatéennes on a קימו

15. — Au sommet d'une stèle funéraire en basalte, large de $0^m,22$ et haute de $0^m,54$. Lettres bien nettes quoique assez légèrement gravées. Estampage et copie, pl. II, A.

On lit sans difficulté KOMITIC. Ce mot pourrait correspondre à Κομήτης ou bien encore à Κόμητος gén. de Κόμης. Il ne serait pas impossible non plus d'y reconnaître une simple transcription du latin *comitis* génitif de *comes*. Nous avons bien rencontré ailleurs, en Arabie, εκύης ἄλε = *eques alæ* (1).

(1) Jaussen et Savignac, *Mission arch. en Arabie*, II, p. 648.

B. — *Inscriptions syriaques.*

Ces inscriptions relevées toutes dans le même quartier du cimetière du Kh. es-Samrâ, mêlées aux inscriptions grecques n°s 6-15 n'offrent comme ces dernières qu'un ou deux mots gravés sur une stèle de fortune et accompagnés toujours d'une croix. Elles sont intéressantes pour l'histoire de l'alphabet syriaque. Malheureusement un assez grand nombre mal gravées ou mal conservées sont d'une lecture difficile.

16. — C'est un des textes les mieux conservés et les mieux gravés. Au sommet d'une stèle en basalte, au-dessus d'une croix. — Estampage et copie. Pl. II, B. ܐܠܝܐ ܐܠܝܫܒ *Elie, (fils d') Eliašib.*

Le premier mot est assez net, quoique la dernière lettre soit à peine gravée. La lecture du second présente quelques difficultés : Le *youdh* après le *lomadh* est loin d'être sûr; le signe qui vient après pourrait être pris au premier abord pour un *semkath,* mais il n'est sûrement pas bouclé à droite; peut-être le *beth* est-il suivi d'un *é* ou d'un *waw* mal gravé. — ܐܠܝܫܒ répond à אלישיב dans la version syriaque de l'A. T. (*Num.* III, 1; XII, 10; *Esdr.* X, 27, 36). Si ce nom est celui du père, on notera l'omission du mot ܒܪ « *fils.* » Au cas où l'on préférerait la lecture ܐܠܝܫܒܥ = אלישבע, *Elisabeth,* nous aurions peut-être dans ce petit texte le nom du mari et de la femme.

17. — Au sommet d'une petite stèle en basalte avec une petite croix surmontée d'un demi-cercle et plantée dans un carré; petites lettres irrégulières de 1 à 2 centim., d'une forme un peu spéciale. — Estampage; fac-similé d'après l'estampage, pl. II, B.

Le premier signe ressemble à un ܟ renversé; les deux suivants sont en fort mauvais état. On croit lire ensuite à gauche de la branche verticale de la croix, en tous petits caractères, ܒܥܡ ou ܒܚܡ. La ligne 2 débute par deux signes très clairs identiques aux deux premiers du mot précédent; viennent ensuite, de l'autre côté de la ligne de la croix, deux lettres d'une forme insolite, séparées peut-être par un *youdh,* qui ressembleraient à certains *hé* et *waw ;* mais renversés comme *olaph* du début, tournés de gauche à droite. La racine ܚܡ « briller, illuminer » fournirait un excellent radical pour un nom propre.

18. — Au sommet d'une stèle formée par un éclat de basalte large de 0^m^,20 et haut de 0^m^,42. Lettres assez bien gravées, sauf le trait horizontal qui coupe la première. Estampage et copie, pl. II, B.

Nous proposons de lire ܚܕܝܐ « *réjoui, Lætus* ». On pourrait aussi rapprocher ce mot du substantif ܚܕܝܐ « poitrine ». — La lettre du début nous paraît être un *ḥeth* et non pas un *mim*. On serait en effet tenté de lire ܡܪܝܐ que nous retrouverons plus loin, n° 23.

19. — Sur une petite dalle de basalte très irrégulière dont la plus grande hauteur est de $0^{m},34$ et la plus grande largeur de $0^{m},21$. Lettres hautes en moyenne de $0^{m},03$, assez régulières et bien lisibles ; la croix en dessous est inscrite dans un losange avec un pied. Estampage et copie, pl. II, B.

On lit sans difficulté ܡܘܫܝ qui est la transcription pure et simple de l'arabe موسى *Moïse*. En syriaque la forme courante de ce nom propre est ܡܘܫܐ. — Dans l'écriture de ces épitaphes les *waw* sont liés avec la consonne suivante comme avec la précédente. Voir encore n° 30. C'est là une des caractéristiques du syro-palestinien.

20. — Sur une pierre plate fort irrégulière dont les grandes dimensions sont de $0^{m}.33 \times 0^{m},26$. Lettres bien gravées quoique leur interprétation puisse prêter à certaines difficultés. Les bras de la croix sont terminés en tau, ce qui est très rare dans ces croix funéraires. Estampage et copie, pl. II, B.

Nous proposons de lire : ܩܝܡܬܐ, mot qui peut être un excellent nom propre ; soit qu'on le considère comme le féminin de ܩܝܡܐ que nous avons rencontré plus haut dans les inscriptions grecques n° 14 sous la forme KAIAM à côté de KAIYOM, n° 13, soit qu'on préfère l'interpréter par les substantifs ܩܝܡܬܐ *résurrection* ou ܩܝܡܬܐ colonne. — Le signe lu ܩ est un carré suivi de deux lignes horizontales parallèles, qui pourrait à la rigueur être décomposé en un *resh* ou *dolath* suivi d'un *beth*. Le *taw* est complètement fermé par en bas ; cette lettre est très nette de même que la suivante.

21. — Sur un bloc de basalte assez régulier mesurant $0^{m},51 \times 0^{m},28$. Lettres hautes en moyenne de $0^{m},035$; à la première et à la troisième ligne, elles sont bien tracées, sauf le dernier signe de chaque mot ; la ligne 2 est très mal conservée. Estampage et copie, pl. II, B.

On peut lire : ܩܫܫܐ . . . ܒܥܠܡ

La dernière lettre du premier mot semble bien être un *olaph*. Il n'y a certainement pas de *youdh* entre les deux *shin ;* la lecture ܩܫܝܫܐ doit donc être écartée. ܩܫܫܐ avec son sens de « *brindilles, rebut* »,

a pu être pris comme nom propre par humilité. Certains évêques et patriarches ne se qualifient-ils pas de ܚܣܕܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܣܘܚܝܐ ܕܓܢܣܐ ܐܢܫܝܐ « *opprobre des hommes et rebut du genre humain* »? Il serait également possible de conserver à ܡܣܟܢܐ sa signification propre et la stèle serait alors anonyme. Il n'y a rien à tirer de la ligne 2. — Le dernier signe de la l. 3 pris pour un *mim* est d'une lecture douteuse, car les deux barres verticales sont plus rapprochées que dans les *mim* ordinaires. La seconde lettre de ce même mot, vu son exiguïté, ressemblerait encore plus à un *youdh* qu'à un *'e*.

22. — Sur une grossière petite stèle en basalte, large de 0^m,16 et haute de 0^m,33. Les trois premières lettres assez régulières et assez nettes ont à peine 2 centim. de haut; le dernier signe à gauche de la croix est un peu plus grand. Si cette sorte de triangle est une lettre, on ne peut guère y voir qu'un *waw*. On lirait alors ܢܒܒܘ, ou ܢܟܒܘ; la boucle de la seconde lettre étant un peu plus courte que celle de la troisième, ce pourrait être un *kaph* au lieu d'un *beth*. Le *noun* du début est tout à fait au bord de la pierre. — Ce nom serait rattaché à la racine نَبَّ, hebr. נבב qui n'existe pas en araméen. — Estampage et copie, pl. II, B.

23. — Sur une petite dalle de calcaire; lettres à peine gravées. — Estampage et copie, pl. II, B.

On lit sans difficulté : ܡܪܝܐ « *Marie.* »

Le *resch* est surmonté d'un petit trait destiné à empêcher la confusion avec le *dolath*. Nous voyons dans ce mot le nom propre de Marie, ainsi transcrit d'après le grec ou le latin, — voir Épître aux Romains XVI, 6, — au lieu de conserver la forme sémitique מרים. Une autre interprétation par le substantif ܡܪܝܐ « Seigneur » est également possible.

24. — Au sommet d'une petite stèle en basalte large de 0^m,20 et haute de 0^m,31, échancrée à gauche dans le bas. Lettres régulières, hautes de 0^m,02, bien gravées quoique un peu empâtées. — Estampage et copie, pl. II, B.

On lit facilement le mot ܫܠܝܡܘ « Salim. »

Le *waw* final est triangulaire, et c'est ce qui nous a porté à reconnaître aussi cette lettre dans le dernier signe du n° 22. Le nom biblique de Salomon est transcrit en syriaque ܫܠܝܡܘܢ et ܫܠܡܘܢ. Nous avons ici la première de ces deux formes qui nous rappelle les noms propres nabatéens terminés par un *waw*. Dans cette dernière langue

on a le féminin שלימת correspondant à l'arabe سَلِيمَة ou سُلَيْمَة. ܫܠܝܡܬ est l'équivalent de سليم.

25. — Sur un bloc de basalte large de 0m,26 et haut de 0m,45, dont la face, par extraordinaire, est bien lisse. Les lettres hautes de 0m,03 en moyenne étaient assez bien gravées mais ont un peu souffert; la lecture des deux premières en particulier, offre quelques difficultés. — Estampage et copie, pl. II, B.

Nous proposons de lire : ܓܪܓܝܣ « Georges ».

Sur la copie nous avons noté, au début, un *noun* en pointillé; mais d'après l'estampage, l'inscription semble commencer par le même signe que celui qui vient après la barre de la croix et que nous pensons être un *gomal*. Le resch ne porte pas de point diacritique. Le second *youdh* est suivi d'une queue qui pourrait se terminer par un *noun* final venant se fondre avec une des branches du bras de la croix. La littérature syriaque, pour traduire Γεώργιος, *Georgius* connait ܓܪܓܝܣ. à côté de ܓܝܘܪܓܝܣ et de ܓܐܘܪܓܝܘܣ, ܓܘܪܓܝܘܣ, ܓܝܘܪܓܝܘܣ etc. dont la vocalisation n'est pas constante.

26. — Sur une pierre en basalte, très irrégulière, à travers une croix haute de 0m,20 et large de 0m,17. Lettres hautes en moyenne de 0m,03, assez bien tracées, mais dont une ou deux sont légèrement gravées. Estampage et copie, pl. II, B.

Nous proposons de lire ܙܒܝܪܘ.

Le premier signe ne correspond à aucune lettre des différents alphabets syriaques. Il est très net et très bien gravé, de sorte que toute méprise sur sa véritable forme est impossible. Nous avons rencontré dans les inscriptions grecques, n. 3, le même signe que nous avons interprété comme un Z renversé. C'est à se demander s'il ne faudrait pas lui reconnaître ici la même valeur et si l'artiste rudimentaire chargé de graver ces textes n'aurait pas tracé un Z grec à l'envers au lieu d'un *zaïn* syriaque (?). Le *beth* semble coupé vers le milieu par une ligne verticale comme si elle appartenait réellement à la lettre. Le *resch* est surmonté d'un point diacritique peu visible, sur l'estampage, mais que nous avons bien noté dans nos copies. Le dernier signe en forme de petit carré ou de losange, gravé tout à fait sur le bord de la pierre, ne peut être qu'un *waw*. On a déjà rencontré plusieurs mots pourvus de cette terminaison *ou* comme en nabatéen.

Le nom propre Zoubaïr زُبَيْر porté par un des compagnons de Mahomet est fréquent en arabe. On le rencontre aussi en syriaque, transcrit ܙܘܒܝܪ.

27. — Sur une toute petite stèle, au-dessus d'une croix. — Copie, pl. II, B.

La première lettre semble un *olaf* incomplet; la seconde est surmontée d'un petit trait, signe distinctif du *resch;* la quatrième est un *noun* final qu'on est tout étonné de voir suivi d'un petit signe rappelant le *youdh* et gravé un peu en dessus de la ligne. La forme du *noun* indiquerait qu'il n'y a pas à tenir compte de ce signe. On lirait dès lors ܐܪܒܢ. Mais la lecture ܐܪܒܢܝ est également possible si on suppose une faute du scribe ayant fait usage à contre-temps du *noun* final. Nous ne connaissons pas de nom propre syriaque semblable, mais il existe le substantif ܐܪܒܢܐ ܐܪܒܢܝܐ qui a le sens de « jonc, papyrus, branche de palmier ».

28. — Au sommet d'une stèle faite d'un simple éclat de basalte, haute de $0^{m},37$ et large de $0^{m},18$ ayant au centre une croix dont les extrémités se divisent en trois branches. Petites lettres, hautes de deux centimètres et assez mal gravées, mais suffisamment distinctes cependant. Estampage et copie, pl. II, B.

Les trois premiers signes correspondent à ܦܘܒ ; mais le quatrième aussi net que les autres ne ressemble à aucune lettre normale des différents alphabets syriaques. On dirait un *shin* avec la tête en bas.

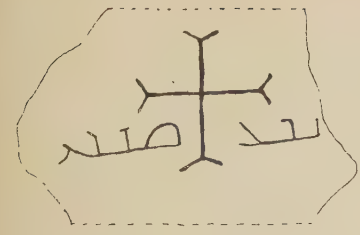
29. — Sur une dalle en calcaire haute de $0^{m},30$ et large de $0^{m},31$. Lettres assez régulières, hautes en moyenne de quatre centimètres, profondément gravées, mais dans un mauvais état de conservation surtout vers la fin; aussi la lecture reste-t-elle douteuse. Estampage et copie, pl. II, B.

Il semble qu'on pourrait lire ܦܘܒܒܝܐ égalant peut-être Φοιβία malgré le redoublement du *beth*. Cf. ܦܘܒܐ et ܦܘܒܝ = Φοίβη.

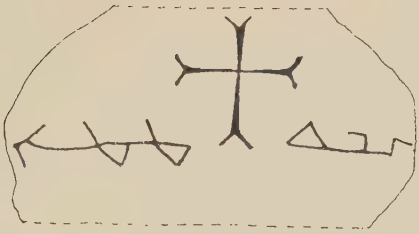
30. — Sur un bloc de basalte large de $0^{m},24$ et haut de $0^{m},49$, tout à fait au sommet, au-dessus d'une croix. La fin est en mauvais état. Hauteur moyenne des lettres $0^{m},03$. — Estampage et copie, pl. II, B.

Le mot semble devoir être lu ܛܘܒܐ. Ce qui subsiste du dernier signe fait songer à un *olaf* de préférence à toute autre lettre. La lecture ܛܘܒܝ ou ܛܘܒܝܐ (n° 37) serait aussi suggestive, mais est moins appuyée par le document.

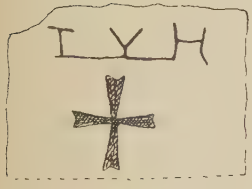
31. — Quatre petits caractères hauts de $0^{m},025$ à peine marqués, au-dessous d'une croix, sur une stèle en calcaire haute de $0^{m},49$ et large seulement de $0^{m},14$. Copie, pl. II, B.



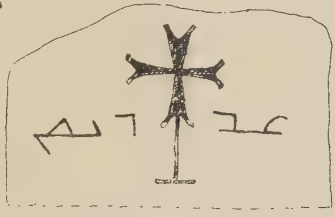
32



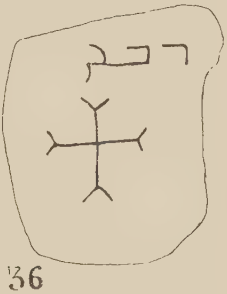
33



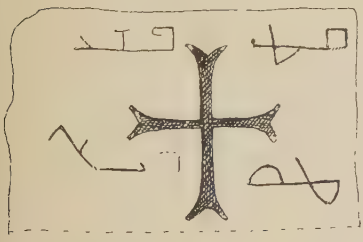
34



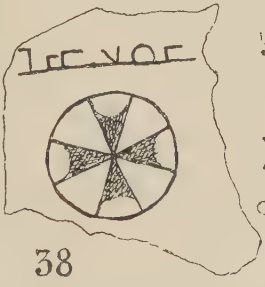
35



36

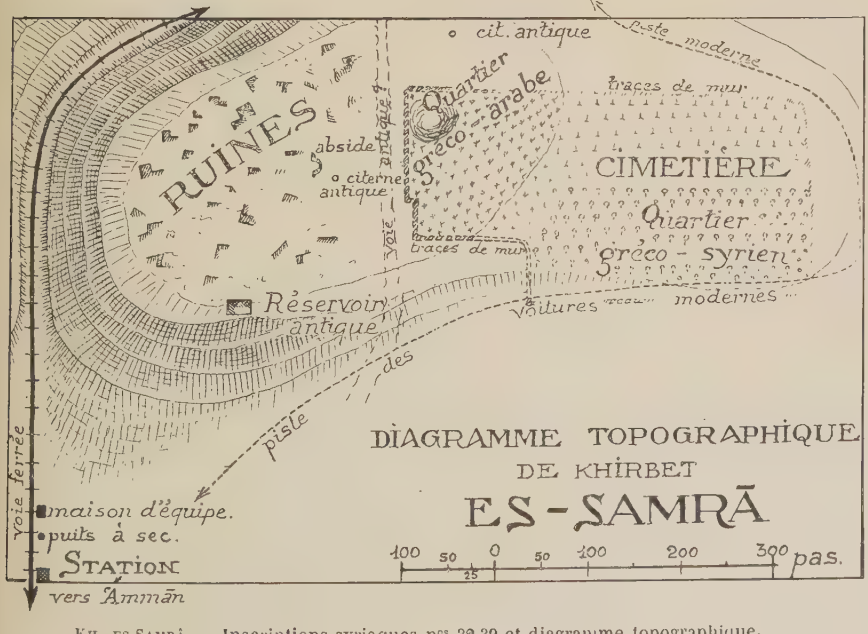


37



38

39

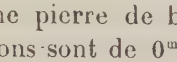


KH. ES-SAMRÂ. — Inscriptions syriaques nos 32-39 et diagramme topographique.

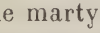
32. — Sur une petite stèle en basalte, tout à fait irrégulière. Lettres assez bien gravées, mais dont quelques-unes ont une forme un peu spéciale. — Estampage et copie, pl. III.

On lit . La boucle supérieure très courte, de la seconde lettre en fait un *kaph* et ne permet pas de retrouver ici le nom biblique de *Nabal*. Le signe par lequel débute le mot écrit à gauche de la croix pourrait être un *waw* aussi bien qu'un *qof*. La finale de ce mot indique un nom patronymique ou un qualificatif. On songe tout naturellement à l'épithète de قنانيا *chananéen, zélote* (Math., x, 6).

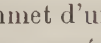
33. — Sur une pierre de basalte nullement travaillée dont les grandes dimensions sont de $0^m,33 \times 0^m,33$. Lettres empâtées, mais bien marquées, hautes en moyenne de $0^m,03$. — Estampage et copie, pl. III.

Nous lisons  *Abou-Ṭaṭa,* ou le père de Ṭaṭa. Ṭaṭa est est le nom d'une martyre. L'habitude de désigner quelqu'un par le nom de son fils aîné en disant : « père d'un tel », est courante chez les Arabes. Beaucoup plus rares sont les cas où l'on dit « Père d'une telle ». Néanmoins nous l'avons entendu plusieurs fois.

34. — Au sommet d'une petite stèle au-dessus d'une croix. Lettres très nettes et bien gravées. — Estampage, pl. III.

Malgré la forme de la dernière lettre qui n'est pas celle d'un *noun* final, mais bien de certains *noun* syro-palestiniens dans le corps du mot, nous pensons qu'il faut lire  *Ḥasan*, transcription de l'arabe حسن. — On notera la forme du *ḥeth* dans ce mot dont l'écriture est particulièrement soignée. Voir également le n° 18.

35. — Au pied d'une croix, d'une forme spéciale, décorant le sommet d'une stèle. Petites lettres grasses bien gravées. — Estampage, pl. III.

Nous lisons :  , *ʿAbdioum*. — Le *ʿaïn* du début ressemble beaucoup plus au *ʿaïn* arabe qu'au *ʿaïn* syriaque. On lui retrouve aussi cette forme dans les manuscrits syro-palestiniens. Le signe du *youdh* est un peu plus développé qu'à l'ordinaire. Il paraît néanmoins difficile d'y reconnaître un *noun* ou un *ʿaïn*.

36. — Au sommet d'une petite stèle irrégulière, vers l'angle de droite, au-dessus d'une croix. Copie, pl. III. — Toutes les lettres sont suffisamment nettes quoique assez légèrement gravées. La première est surmontée du point caractéristique du *resch;* la seconde est clairement un *beth;* la troisième ressemble à un *kaph* et est suivie d'un appendice qui, malgré son développement, doit être un *youdh* final

(voir n° 32). Cela nous donnerait ܪܒܒ, mot difficile à analyser. Peut-être malgré la différence que présentent entre eux les deux signes du milieu vaudrait-il mieux lire ܪܒܒ à rattacher à la racine ܒ dont le redoublement serait écrit et qu'on vocaliserait *Rabbai* ou *Rabbi* = Ῥαββί.

37. — Sur un bloc de calcaire haut de $0^m,40$ et large de $0^m,26$. Certaines lettres sont à peine marquées; aussi la lecture de ce petit texte est fort douteuse. Nous croyons reconnaître à la seconde ligne le mot ܛܒܝܐ, *Tobie.* — Copie, pl. III.

38. — Sur une petite pierre de calcaire dont on a la forme très irrégulière dans la pl. III, au-dessus d'une croix inscrite dans un rond. Lettres hautes de 2 centimètres, à peine gravées, mais nettes, d'une forme un peu insolite, surtout les deux ou trois derniers caractères dont la lecture nous échappe.

39. — Sur une petite stèle en basalte; lettres d'un galbe régulier, mais à peine gravées. La dernière est inachevée et doit être un *olaf* plutôt qu'un *youdh;* le *waw* après le premier *beth* est tout petit et la barre inférieure du *beth* est également à peine marquée, ce qui ferait ressembler cette lettre à un *dolath.* D'après ces remarques on lirait ܐܒܘܒܝ ou ܐܒܕܒܝ, *Aboubaï* était le nom porté par un des personnages de la cour d'Abgar.

Un coup d'œil tant soit peu attentif jeté sur les planches II, B et III permet de constater que l'écriture de ces petits textes syriaques se rapproche beaucoup de l'écriture des manuscrits syro-palestiniens, voisine elle-même de l'estrangelâ. De nombreux signes comme, par exemple, le *dolath* et le *resh,* le *waw* surtout, lié à la lettre précédente et à la suivante, le *ḥeth,* certains *noun* terminés au sommet par un petit trait horizontal, quelques *ʿaïn* (nos 35,38) et le *shin* sont particulièrement caractéristiques. Toutes ces épitaphes ne datent probablement pas de la même époque et peut-être cela explique-t-il en partie des divergences d'écriture assez notables quand on compare ces petits textes entre eux. De quand faut-il dater les tombes chrétiennes du kh. es-Samrâ? Elles sont probablement antérieures à l'invasion de l'islam et peuvent remonter au vie ou même au ve siècle de notre ère; mais on n'en a pas de preuves certaines.

Les formes elles-mêmes des croix, gravées sur ces humbles stèles, intéresseront aussi les spécialistes. Au bas de la pl. I, A, nous en avons reproduit quelques-unes en plus de celles qui accompagnent les ins-

criptions. La première, *a*, est surmontée peut-être d'un monogramme; la seconde, *b*, ressemble à des croix multiples qu'on trouve dans les monuments chrétiens de Syrie, mais dans lesquelles sont suspendus un Α et un Ω aux deux appendices du bras; la troisième, *c*, dont le bas rappelle les mouchetures d'hermine est particulièrement curieuse; à *d*, il manque les deux croisillons du haut pour reproduire la croix dite de Terre-Sainte. Parmi les croix gravées à côté des inscriptions syriaques, un certain nombre sont épaisses et les branches vont en s'élargissant (voir p. ex. les nos 20, 22, 23, 24, 34, 35, 37, 38). Les croix tracées sur les stèles portant les épitaphes grecques ne sont formées que par un simple trait qui se bifurque aux extrémités.

Fr. R. Savignac.

Jérusalem.

RECENSIONS

Praelectiones biblicae ad usum scholarum *a R. P. Hadriano* Simón, *C. SS. R., S. Script. Lectore exaratae. — Novum Testamentum, vol. I. Introductio et commentarius in quatuor Jesu Christi evangelia, altera editio.* In-8° de XXXII-652 pp. — Turin, Marietti 1924.

La *Revue* (1) a déjà fait mention du second volume de cet ouvrage, relatif aux Actes des Apôtres, aux Épîtres et à l'Apocalypse. Celui qui regarde les Évangiles est une seconde édition, mais revue. On annonce deux volumes sur l'Ancien Testament, et un sur la *Propaedeutica Biblica*. C'est donc ou ce sera tout un *Manuel biblique*, comme nous disons en France, et tout à fait sur le plan du Manuel Vigouroux-Bacuez, sauf qu'un volume special sera consacré à l'Introduction générale, ce qui explique sans doute pourquoi il n'est pas question de critique textuelle ni de canonicité dans le volume que nous avons sous les yeux. Entre le volume Bacuez-Brassac consacré aux évangiles et celui-ci il y a cette différence que le R. P. Simón n'a pas traité séparément des œuvres surnaturelles et de la doctrine de Jésus. Ces deux points sont fondus avec le reste de la Vie, ce qui est peut-être en somme plus pratique. On regrette la synthèse sur les principaux enseignements de Jésus : on trouve en revanche, disséminées dans l'ouvrage, des notes homélitiques qui inviteront les prédicateurs à se servir de l'Évangile et qui les y aideront. Il n'y a aucune illustration dans le texte, mais quelques cartes à la fin.

C'est là, il faut le dire, un excellent manuel. L'auteur possède à un degré rare les qualités nécessaires pour ce genre d'ouvrages. La partition est lucide, l'exposition claire, l'argumentation précise, l'érudition étendue. Très souvent une page ou une demi-page résume de la façon la plus frappante les différents systèmes proposes avec les raisons qu'ils allèguent. Ce don d'analyse sobre et touchant juste (2) sera vivement apprécié des étudiants. Le séminariste ne tardera pas à se rendre compte que l'auteur est parfaitement au courant, et le prêtre voudra conserver un auxiliaire aussi précieux. Tant s'en faut que ce maître se présente avec cette assurance infaillible qui mettrait plutôt les jeunes gens en défiance. Il sait douter, et assez souvent laisse le choix entre des opinions qui lui paraissent également probables, à plus forte raison si aucune ne lui paraît avoir encore dissipé les obscurités, comme pour le jour du mois juif où est mort le Sauveur. Le latin est vraiment limpide, sans être vulgaire.

Cet ensemble d'avantages assure au nouveau Manuel un succès général.

Peut-être devrais-je arrêter ici ce compte rendu. Rendre le mal pour le mal est déjà contraire à l'évangile ; rendre le mal pour le bien est odieux aux yeux de tout le monde. Or le R. P. Simón a traité les commentaires du recenseur avec une bien-

(1) 1923, p. 468.

(2) Quelquefois c'est une note sur un auteur : *subtilius, more suo... Belser* (p. 585).

veillance dont il a été flatté et touché; comment répondre à ce bon procédé par une critique qui risquera de paraître ingrate? Mais il s'agit des bonnes études, que le R. P. Simón a sûrement très à cœur; il me permettra donc de lui soumettre en toute franchise quelques vues sur sa méthode.

L'auteur a cherché ses informations de préférence chez les Pères et chez Maldonat, comme il le déclare dans sa préface. Une lettre laudative de S. E. le Cardinal van Rossum le félicite d'avoir réussi à ruiner les erreurs des hétérodoxes et aussi les opinions vaines et gratuites que l'école rationaliste s'efforce de répandre même parmi les catholiques.

On peut dire que cette lettre garantit son orthodoxie; aussi bien un état d'âme franchement catholique apparaît dans tout l'ouvrage du disciple de saint Alphonse, et on peut le reconnaître aussi à ce trait que les écrivains catholiques sont traités avec égard, et qu'il s'est abstenu de ranger quelques-uns d'entre eux dans la catégorie des suspects. Une seule fois, si je ne me trompe, il a reproché à quelques-uns une opinion qui ne tiendrait pas compte de l'inerrance de la Bible, ce qu'il appelle *dogma inerrantiae s. inspirationis* (p. 280). Le cas était d'ailleurs mal choisi. Schanz et Mgr Le Camus sont nommés avec les rationalistes, avec l'objurgation : *An potest inspiratus auctor populi errores ita narrationi inserere, easque uti propriam sententiam proponere?* Mais ni Schanz, ni Le Camus n'admettent l'authenticité de Jo., v, 4. Le reproche tombe donc à faux. Il est vrai que le R. P. Simón admet, lui, l'authenticité; mais cela ne change pas la disposition d'esprit des auteurs cités (1). Son esprit ordinaire de charité l'a donc mieux inspiré que cet accès de zèle.

Lui-même d'ailleurs a donné bien des preuves d'une entente assez large du dogme de l'inspiration. A propos des cantiques de saint Luc, il admet avec le R. P. Durand une certaine liberté de l'art dans la forme : *aliqua tamen libertas sive sacro scriptori, sive primaevo vati qui ea in communem usum adaptavit, ultro concedenda est* (p. 180). Ce qui est dit du but des paraboles respire la charité apostolique, reflet de celle du Christ : *Christus igitur regni doctrinam quodammodo celavit, non sane ut turbas excaecaret, sed ut eis veritatem insinuaret*, etc. (p. 205). *Non sane ut turbas excaecaret* peut-il se concilier avec Mc., IV, 12 *ut videntes videant et non videant*, etc.? L'auteur n'hésite pas pour ce faire à entendre ἵνα « *non causaliter sed consequutive* ». Il conclut : *Ceterum, ipse* (2) Lagrange *existimat hanc difficultatem potius a Marci stilo repetendam esse quam a verbis Christi, quae melius a Mat. referri videntur* (p. 206). On ne voit pas qu'il ait estimé qu'à un moment le Christ a inauguré l'enseignement par paraboles comme un châtiment, thèse si chère à quelques-uns.

Comme exemple de conciliation par un critérium large, on peut encore citer l'unité du sermon sur la montagne de Mt. et du sermon *in loco campestri* de Lc. : cette unité *abunde demonstratur*. Mais si l'auteur a signalé comme une des causes de divergences les omissions de Lc., il eût pu noter aussi les additions de Mt.

Un bâton, pas de bâton. Autre difficulté célèbre. Récemment encore (3), le R. P. Power revenait avec un renfort d'observations palestiniennes sur la distinction entre le bâton de défense et la houlette. Ce petit jeu qui prête gratuitement au texte une subtilité puérile et énigmatique n'est pas du goût du P. Simón : *evangelistae non Christi verba numerant sed sensum exhibent* (p. 369).

(1) Et lorsqu'il allègue que la vulgate contient le verset, cela est vrai de la vulgate Clémentine, mais non de tous les mss., si bien que Wordsworth et White l'ont rayé.

(2) Notez, candide séminariste, cet *ipse;* il veut dire que Lagrange est plus strict sur le sens de ἵνα.

(3) *Biblica*, v. 4 (1923), p. 241-266.

Notons encore, on verra pourquoi, qu'il ne compte qu'une flagellation du Christ et non pas deux, quoique Jo. la place avant la sentence de Pilate, Mc. et Mt. après (p. 580).

Mais voici plus fort. L'apparition du Christ ressuscité aux saintes femmes dans Mt. (XXVIII, 9-10) est la même que l'apparition à Marie-Magdeleine dans Jo., car Mt. a écrit *ita ut omnibus mulieribus tribuat quod tantum uni earum contigit* (p. 616) Très loyalement l'auteur s'objecte que les paroles du Christ ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Resp. : *Haec verba eadem sunt, quoad substantiam, quae paulo antea ab Angelo audierant; licuit ergo Evangelistae rursum ea ex ore Christi recitare* (p. 617). — Vous avez compris : l'Évangéliste a mis dans la bouche du Christ des paroles qu'il n'a pas prononcées alors, mais que l'évangéliste pouvait bien lui faire dire, puisque c'étaient à peu près celles que l'ange avait prononcées. Il est vrai que, comme effrayé de son audace, l'auteur ajoute : *vel, si mavis, dicere fas est Joannem non omnia quae Christus Magdalenæ dixit referre.* — On rappellerait peut-être d'une façon plus topique que Jo. lui aussi a donné à Magdeleine une commission pour les Apôtres (XX, 17).

Mais le point où l'auteur se montre le plus enclin à donner à la critique toutes les facilités conciliables avec la doctrine catholique, c'est à propos des discours de Jésus dans le quatrième évangile. Quoiqu'il ait une petite note dédaigneuse sur les catholiques, *qui laxioribus opinionibus indulgent* (p. 93 n. 3), je ne vois pas ce qu'ils pourraient exiger de plus. Le texte le plus libéral, cité en note parmi ceux qui font autorité, est peut-être celui de Mgr Chauvin, qu'on ne saurait soupçonner de laxisme : « Les enseignements du Christ, restés à l'état de souvenirs dans la mémoire de l'Apôtre, se mélangèrent nécessairement à sa pensée, à sa propre doctrine. Notre Évangile n'est que le résultat de ce travail très personnel d'assimilation et de condensation » (*Simón*, 94, note). C'est à peu près ce que le R. P. Hoepfl dit de Jean : *admiscens proprias reflexiones et interpretationes sermonibus Christi* (*cod. loc.*). Mais ces manières de dire, comme celles du R. P. Knabenbauer et de Belser, semblent se confiner à dessein dans le vague. Le R. P. Simón, suivant l'heureuse impulsion d'un esprit vigoureux et clair, a essayé de préciser. Après ce qu'il affirme de la fidélité de Jean, il concède : 4) *aliqua tamen effata aliunde, h. e., ex alio contextu, ex aliis colloquiis, in longiorem aliquam similis argumenti orationem esse adducta, ut in primo Evangelio passim factum esse constat* (n. 20) ; 5) *ipsum demum Evangelistam proprium aliquando induxisse modum narrationis, et aliquas fortasse addidisse adnotationes, quibus verba Christi vel cum eo colloquentium illustrarentur* (p. 94). Voilà qui pour ma part me satisfait parfaitement, et il ne restera plus qu'à s'entendre sur les cas particuliers et sur la longueur de ces *effata* et de ces *adnotationes*. L'analogie de saint Matthieu permet de conclure au déplacement d'éléments considérables (p. 29). Quant aux *adnotationes*, elles seront sans doute courtes et rares si elles sont mêlées aux discours du Christ. Mais si elles sont facilement reconnaissables et ne sont point placées expressément dans la bouche du Christ, elles ne font ombrage ni à la clarté de son enseignement, ni à la sincérité de l'évangéliste. Même l'auteur admet comme *haud improbabilis sententia* qu'un petit discours du Christ (XII, 44-50) n'a point été prononcé dans une circonstance particulière, mais que c'est un groupement de paroles du Seigneur que l'évangéliste a mis dans la bouche du Christ comme un nouveau discours.

Quelques-uns blâmeront peut-être l'auteur d'avoir fait usage de critères qui rendent l'exégèse plus aisée et la débarrassent de *trucs* qui lui faisaient peu d'honneur; on peut d'autre part se demander si cet usage est toujours conséquent, et s'il

n'est pas arrivé que le parti embrassé ne donne satisfaction ni à la critique, ni aux intransigeants. Et l'auteur est-il toujours d'accord avec lui-même?

Il place au début du ministère une première expulsion des vendeurs du Temple, sans aucune explication (p. 249). C'est donc qu'il y en a eu une deuxième, naturellement celle des synoptiques. Est-ce la même que celle de Jean? *identitatem similitudo narrationis, diversitatem adjuncta temporis suadent* (p. 480). L'auteur admet que les évangiles ne suivent pas toujours l'ordre chronologique : il va donc conclure à l'identité?... Ce n'est plus possible, puisqu'il a déjà pris parti, et cependant il complète le récit des synoptiques par un trait propre à Jean (II, 15), celui du fouet, ce qui suppose l'identité.

Au même endroit, on préfère l'ordre de Mt. et de Lc., lesquels placent l'expulsion le jour de l'entrée à Jérusalem, à celui de Mc. qui la place le lendemain. Cela peut se discuter. Mais il n'est pas permis de dire que Mc. XI, 12 ne se rapporte qu'au desséchement du figuier. L'ordre de Mc. est voulu et très clair : il fallait le prendre comme il est, sauf à préférer celui des autres puisqu'on nous a enseigné que l'ordre des faits n'implique pas une chronologie officielle et inspirée.

A propos de la distinction de la pécheresse de Luc, de Marie-Magdeleine et de Marie de Béthanie ou de leur unité, l'auteur, convaincu par le R. P. Holzmeister (1) déclare : *traditionis testimonium in hac quaestione invocari nequit, cum Patres in triplicem sententiam dividantur* (p. 336). C'est le moins qu'on puisse dire, puisque l'unité n'apparaît qu'avec saint Grégoire le Grand. Et cependant la conclusion est empruntée au R. P. Corluy, dont l'unique argument est la tradition : *Sententiam quae tenet Mariam Magdalenam, Mariam sororem Lazari et peccatricem unam eamdemque esse personam tanquam probabiliorem admittimus, utpote textui evangelico minime adversam, solide in antiquitatis traditione fundatam, neque ullis obnoxium difficultatibus sat seriis, ut hujus traditionis fidem infirmare valeant* (p. 338 s.). Comment résoudre cette contradiction? J'ajoute pour ma part que j'aurais voulu voir mentionnées quatre opinions et non pas trois. Si l'on admet deux femmes, il est *moins opposé* au texte de l'évangile d'identifier la pécheresse et Marie-Magdeleine, que Marie de Béthanie et Magdeleine.

Comment concilier Mc. et Mt. d'un côté, Lc. de l'autre sur la condamnation de Jésus par le sanhédrin, la nuit, d'après les deux premiers, le matin, d'après Lc.? Car c'est ainsi que la question doit se poser. Je n'ai nullement nié les deux réunions du Sanhédrin, comme l'auteur me le fait dire (2), mais je me suis demandé si Jésus avait été interrogé deux fois de la même manière et condamné à mort deux fois. C'est ce que l'auteur semble admettre (p. 571). Je pense que c'est une des occasions où il faut reconnaître que Mc. et Mt. ont anticipé plutôt que de mettre bout à bout deux récits semblables, car ni Luc ni les deux autres ne parlent de deux condamnations par le sanhédrin : s'ils ne sont pas d'accord sur le moment, ils sont d'accord pour ne parler que d'une condamnation. Quant à savoir si la comparution de Jésus d'après Jo. a eu lieu chez Anne ou chez Caïphe, je ne saurais reprocher au R. P. de se prononcer pour Anne, et la question est si difficile que je ne demanderais qu'à être convaincu, mais je ne vois pas que ses raisons soient les meilleures. Le motif principal pour distinguer l'interrogatoire de Jean de celui qui eut lieu devant le sanhédrin, c'est que ce dernier prononça la mort. Mais fut-ce dans la nuit ou le matin?

(1) Cf. *RB.*, 1923, p. 309.
(2) Citant Mc., p. 384; c'est surtout dans le *Comm.* de Lc. (p. 566 s.) que ce point est abordé.

Venons enfin à ce qui est pour moi un sujet d'étonnement, c'est que le R. P. ait oublié à la fois son attachement aux Pères, et son adhésion à certaines règles de critique, en multipliant les reniements du pauvre saint Pierre. Désespérant de concilier les textes, il écrit ceci : *Aptior solutio videtur Christum noluisse significare Petrum se* ter tantum *denegaturum, sed illi... ejus defectionem praenuntiasse, qua* non semel sed pluries *Magistrum derelicturus erat. Evangelistae autem, litterae insistentes, Petrum ter negasse demonstrant: quem in finem tria unusquisque in illa scena seligit adjuncta, quibus revera constat praedictionem Domini impletam esse* (p. 567). Ainsi il faut prendre *à la lettre* chacune des négations et en compter autant qu'il y a dans les évangélistes de circonstances différentes : on ne nous donne pas le total : Cajetan l'avait fixé à sept. Mais les évangélistes, eux, ont eu tort de prendre *à la lettre* le chiffre de trois, auquel d'ailleurs tous les quatre sont demeurés fidèles. Je ne sais si l'on pourrait alléguer aucun ancien pour cette opinion. Quand elle apparut, voici comment elle fut jugée par Maldonat dont le R. P. fait le plus grand cas : *Quas evangelistarum sententias, cum conciliare non possent quidam in eum errorem* (*sic enim audacter appello*) *inducti sunt, ut Petrum saepius, quam ter Christum negasse dicerent, et nonnulli quidem septies : Satius erat ignorantiam confiteri suam, quam et Petro, et quatuor evangelistis, et Christo etiam ipsi facere injuriam.* Jésus a parlé clairement, du moins les quatre évangélistes l'ont cru. Ils sont d'accord sur le chiffre de trois négations : c'est là l'essentiel. Ils ne récitent pas la chose de la même façon. C'était le cas de dire : *non ... verba numerant, sed sensum exhibent.* Ce n'est pas éviter la pluie que de se jeter tout habillé dans l'eau. La comparaison n'est pas noble, mais ici on ne peut pas parler de tomber de Charybde en Scylla. Il n'y a pas d'abîme à reconnaître dans les écrivains sacrés les approximations nécessaires de l'histoire. Vous préférez dire qu'ils n'ont pas compris les paroles du Christ. J'aimerais mieux dire qu'ils n'ont pas tiré au clair les circonstances. Vous admettez qu'un auteur inspiré a reproduit les paroles de Jésus-Christ dans son propre style, y a même ajouté des éclaircissements sans prévenir, ce qui touche au cœur même de la doctrine et de la foi. Vous admettez que saint Matthieu par exemple a pris beaucoup de libertés quant au lieu et au temps des histoires, ce qui est si indispensable à la véritable histoire. Vous regardez comme certaine l'identité de discours qui ont pris une physionomie très différente. Enfin, Mt. a pu mettre Jésus en relation avec plusieurs femmes, et ce fait est le même que l'entrevue de Jésus avec Magdeleine d'après Jean. Mais si Pierre est interpellé par un homme ou par une femme, ce n'est plus le même épisode, il lui faudra renier deux fois. Je ne m'excuse pas de ce bavardage, car chacun comprend qu'il y a là une question de principe d'une importance souveraine. Si le critère théologique du R. P. Simón devait le conduire ordinairement à une pareille impasse, il semble qu'il y aurait lieu de le réviser, car il ne sied pas de filtrer le moucheron et d'avaler le chameau. Depuis le Laocoon de Lessing, il n'est plus permis de dire absolument *ut pictura poesis*. Cependant l'histoire est comme la peinture une traduction de la réalité, plus intellectuelle encore, et par conséquent plus différente, puisque ses signes sont moins sensibles. Cette traduction, cette interprétation est plus ou moins approchée, sans cesser d'être légitime. Hobbema semble avoir compté les feuilles des arbres, les crevasses des masures : soyez sûr qu'il n'en est rien, et la manière fluide de Corot ne méconnaît pas la nature. De même pour les faits : le fait arrivé a passé sans retour. On le fixe dans le souvenir par certains traits, qu'il faut bien choisir parmi ceux qui sont restés dans les mémoires. Ordinairement le même fait aura laissé des impressions très différentes : on le

reconnaîtra quand même Qu'importe si dans le groupe qui entourait et qui pressait Pierre, l'un a été frappé par l'attitude d'une femme, ou s'il l'a même mise en vedette plus spécialement? Aucun historien, à moins d'un cas particulier où il engage sa parole, ne prétend garantir ces menus aspects. Dira-t-on que sans cela tout se dérobe à la certitude? Préfère-t-on s'arrêter à un chiffre certainement faux? Se résigne-t-on plus volontiers à ne pas entendre l'écho précis des paroles du Christ? Il semble que pour cette fois le R. P. a eu peur d'un fantôme (1).

Ce que l'on se permet de relever ici, ce n'est point de la timidité dans l'emploi de la critique : quoi de plus hardi que d'imaginer que les quatre évangélistes n'ont pas compris une parole du Christ et l'ont rapportée de façon que tout le monde devait s'y tromper comme eux? C'est plutôt une inconséquence dans l'emploi d'un critère théologique. On lit dans Mt., XX, 29 s. : *et egredientibus illis ab Iericho, secuta est turba multa. Et ecce duo caeci sedentes secus viam audierunt,* etc. Mc. et Lc. ne parlent que d'un aveugle. Sur quoi le R. P. pense que la difficulté s'évanouit : *in hypothesi, non adeo inverisimili, primum Evangelistam duo distincta miracula, aliud Jericho, aliud alibi* (2) (*aut ibidem, sed alia occasione*) *patratum, eadem narratione, brevitatis aut systematis causa, retulisse* (p. 472). Manifestement il n'a recours à cette solution qu'à cause de la difficulté tirée des deux autres évangélistes. Autrement le dogme de l'inerrance de l'inspiration sacrée tel qu'il l'entend aux reniements imposerait absolument de croire que dans cette occasion il y eut deux aveugles, et c'est bien ce que Mt. dit clairement et sans équivoque. Cependant la théologie ne peut admettre qu'un seul critère comme conséquence de l'inspiration. Il n'y a pas de dispense possible pour éviter une contradiction entre deux auteurs sacrés. Il faut donc adopter un seul critère qui régisse tout le sujet, assez large pour ne pas se heurter à des exemples clairs de l'Écriture, et dont on fera d'ailleurs usage avec la discrétion et le respect qu'exige le caractère sacré des Livres saints. Le critère qui est appliqué aux deux aveugles convient aussi aux reniements.

Venons aux points où la critique textuelle et la critique littéraire convergent.

A propos de la finale de Marc, les défenseurs de l'authenticité, nous dit-on, répondent que Marc a pu ajouter cette finale après coup. Ensuite, pour expliquer l'absence de la finale dans certains textes, l'auteur donne la préférence à l'hypothèse d'un accident, solution qui paraît même proposée comme nouvelle. — C'est la première qui vient à l'esprit en présence d'une lacune, mais ici elle ne résout rien. Si les défenseurs de l'authenticité sont obligés par les arguments des adversaires à supposer une reprise du travail par Marc, cet intervalle est l'explication naturelle de la lacune. Serait-ce donc que le R. P. n'ajoute aucun crédit à ces objections et qu'il admet que tout se suit sans heurt? Il ne semble pas, puisque cette authenticité, même mitigée, lui paraît seulement jouir critiquement d'une vraie probabilité : comme il ne dit pas *certo et notabiliter probabilior* mais seulement *vera ducti probabilitate,* il reconnaît donc une probabilité critique à l'opinion contraire : et en effet le sens du décret de la Commission biblique paraît bien être qu'on ne doit pas se hâter de donner comme démontrée la thèse des catholiques qui niaient l'authenticité marcienne, tout en reconnaissant le caractère canonique et inspiré de la finale.

(1) Le R. P. Durand, dans son récent commentaire de saint Matthieu : « Les diversités de détail portent sur les moments précis des reniements et les personnes qui les ont provoqués. Il est raisonnable de chercher la précision chez ceux qui pouvaient y prétendre davantage : saint Marc... et saint Jean ... » (p. 448). Mais la difficulté est la même entre Mc. et Jo., et c'est bien Jo. qui est le plus précis.

(2) (!).

Ce qui regarde l'authenticité de la péricope de la femme adultère (Jo., VII, 53-VIII, 11), débute par une phrase équivoque : *si enim* critice *examinatur quaestio, authentia probabilis est, si* dogmatice *certa*. L'auteur sait très bien que le mot authenticité est pris ici dans deux sens différents. Ce qui est certain dogmatiquement c'est l'authenticité canonique; ce qui est critiquement probable selon lui, c'est que Jean lui-même a écrit la péricope.

Aussi conclut-il dans les termes du R. P. Knabenbauer : *Quare tenendum est pericopen pertinere ad Scripturam inspiratam. Eam autem ab ipso Joanne esse scriptam, non est ullo modo definitum* (p. 84). L'auteur semble ici laisser la liberté à ses lecteurs, il a parfaitement raison, et de même lorsqu'il refuse d'accorder aucune valeur sérieuse aux arguments allégués contre l'authenticité johannique du ch. XXI.

Il nous sera même permis d'être plus affirmatif que lui sur la valeur des textes de saint Ignace et autres pour établir l'existence et l'autorité du quatrième évangile : *dubia tamen plerumque est hujus argumenti vis, cum dicere adversarii possent ea ex aliquo communi fonte, sive orali sive scripto, in Evangelium et in opera illa antiquiora transiisse* (p. 81). Une théologie johannique avant cette œuvre unique qu'est l'évangile de Jean, c'est encore un fantôme, monté cette fois par von der Golz; il n'a pas fait peur à Harnack, et ne doit pas nous faire reculer. Je tâcherai d'expliquer ailleurs qu'il n'y a pas lieu d'exposer l'étudiant à un certain malaise en faisant débuter la thèse de l'authenticité johannique par un texte fort douteux sur Papias et le témoignage relativement éloigné de saint Irénée, comme le fait le P. Simón p. 79).

On s'attarderait à causer avec un auteur si riche en suggestions diverses. Quelques mots seulement sur des indications qu'il y aurait lieu de réviser.

En faveur de l'authenticité de la péricope de l'adultère, on cite sa présence « *in versione Diatessari Tatiani* (circ. a. 545) » (p. 83). La date indique que c'est le *codex Fuldensis*, mais on ne peut vraiment pas y voir une version de Tatien. On sait que c'est la version de Jérôme arrangée en concordance, sous une influence de Tatien qu'on ne saurait définir (1). Ceux qui soutiennent l'authenticité johannique expliqueraient plutôt l'abstention des Syriens par l'influence de l'hérétique encratique.

A la p. 89 l'auteur hésite entre une attestation de saint Irénée et une affirmation de saint Hippolyte. C'est donc qu'il croit le texte d'Hippolyte authentique. Or dans Migne même il est rangé parmi les *Spuria*. Ces notices sur les douze Apôtres ne peuvent guère être antérieures à l'an 500. On s'est rabattu sur Hippolyte de Thèbes : mais M. Diekamp ne veut pas les héberger (2). Peut-être à tort, mais qui se hasarderait à fixer la date de cet Hippolyte?

A la p. 516, « manger la Pâque » au sens de célébrer la Pâque sans allusion précise à l'agneau pascal est une expression appuyée par quatre textes de Josèphe suivis d'un *etc.* Quoi qu'il en soit de l'*etc.*, les textes cités parlent bien de la fête de Pâque, mais nullement de « manger la Pâque ». On eût pu citer plutôt II Chron., XXX, 22, où l'absurde : « manger la fête » est bien le fait du texte massorétique, mais non des Septante.

Je ne quitterai pas le R. P. Simón sans me féliciter de me voir d'accord avec lui pour la question synoptique : importance de la catéchèse, mais dépendance de

(1) Cf. *RB.*, 1924, p. 624.
(2) *Hippolytos von Theben*, p. LX.

Luc par rapport à Marc. Le R. P. ne veut point que Luc dépende du Matthieu grec actuel : je n'y tiens pas non plus. Mais il dépend quand même de la tradition représentée pour nous par le premier évangile.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem.

ALFRED LOISY, L'Apocalypse de Jean, 404 pages, grand in-8°, Paris, Émile Nourry, 1923.

Disons-le franchement pour commencer, ce commentaire ménage au lecteur une surprise assez agréable : M. Loisy y a presque renoncé à la plaisanterie, et maltraite à peine l'auteur sacré. S'il prend l'Apocalypse fort au sérieux, c'est là un bon signe du progrès qu'a fait l'étude de ce livre depuis quelques dizaines d'années; Loisy, qui connaît très bien tous les plus récents travaux, a su faire parmi leurs opinions un choix généralement aussi judicieux que le lui permettaient les thèses fondamentales de son histoire chrétienne. Une raison suffisante, au reste, de ce traitement exceptionnel, c'est le parti que sa critique entend tirer des visions de Jean pour appuyer la susdite histoire; composées pour une grande part d'éléments qui étaient déjà en germe chez Daniel (p. 41), elles serviront à fortifier l'idée que le christianisme est fondé sur la tradition apocalyptique, et donneront de ses tendances primitives une image beaucoup moins altérée qu'elle ne l'est dans les autres livres du Nouveau Testament; c'est l'Apocalypse « qui peut-être représente le plus fidèlement l'aspect original de la nouvelle foi » (p. 1.). Sortie qu'elle est de l'esprit d'un ardent visionnaire, elle n'a pas tout emprunté, il s'en faut, à des écrits antérieurs, et n'a rien d'une compilation; l'auteur, en dépit des artifices de sa composition et de l'imperfection de son art, suit un plan bien arrêté; les rapprochements que Loisy indique avec des religions étrangères sont relativement rares et prudents; en somme, il n'y a pas d'emprunts directs à la mythologie, les interprétations données à des mythes traditionnels sont, au moins très souvent, des nouveautés chrétiennes, et l'élément chrétien, sans être matériellement le plus considérable, nous est donné comme franchement prépondérant.

L'introduction (cinquante-neuf pages) n'a pas grande originalité — sauf sur un point, — mais elle est nette. Le paragraphe sur la forme littéraire, le style et le langage, est un peu succinct; d'ailleurs les considérations philologiques ne tiennent pas grand'place dans tout l'ouvrage, tandis que la dialectique, exercée comme pour le plaisir, en occupe trop. Pas d'étalage d'érudition, et un peu plus de modestie qu'ailleurs dans les prétentions de critique littéraire; cependant bien des considérations subtiles et oiseuses sur des « sources » impossibles à dégager, de prétendues modifications rédactionnelles, des « surcharges » censées suspectes dans un style qui est si naturellement chargé, tout cela selon le critérium subjectif d'un goût un peu étroit et d'une pénétration qui apparaît, en certains domaines, assez limitée, ce sont les concessions attardées que Loisy ne pouvait manquer de faire à l'esprit des « Literarkritiker », au nombre desquels il a tant brillé, et près de qui s'est formée sa génération. Toutefois il reconnaît bien l'unité du style; le sport de la « critique littéraire » l'oblige seulement à créer quelques obscurités artificielles, et il en résulte çà et là des arrêts injustifiés sur la voie des vraies solutions qu'il a entrevues; réserve qui pourra passer du reste, aux yeux de beaucoup, pour une preuve de sens critique.

Une question sur laquelle il n'hésite pas est celle de l'auteur; il a fait là sa

découverte originale. Peut-être était-elle suggérée par la lecture de Charles; mais surtout il a entendu bâtir une thèse conforme à ses vues nouvelles sur le Quatrième Évangile et les autres écrits johanniques. L'auteur anglais a dénoncé un « éditeur inintelligent » qui aurait gâté l'œuvre de Jean; le français garde l'éditeur, mais il le fait au contraire trop intelligent. Loisy ne paraît pas faire grand cas des prétendues différences de style ou incohérences qui servent à Charles de critère; pour lui, ce qui dévoilera l'intrusion, ce sera la ressemblance trop parfaite avec la doctrine ou les expressions du Quatrième Évangile. L'auteur principal est « un certain Jean, par ailleurs inconnu » — car attribuer le livre à Jean l'Ancien est une hypothèse en l'air (p. 47 s.); et, à un personnage apostolique quelconque, une fiction insoutenable (p. 48, al.). Ce Jean, « venu probablement de Palestine en Asie, au temps de la guerre juive, se sera fixé dans la région, peut-être à Éphèse, et aura tenu dans la communauté, peut-être dans plusieurs communautés, le rôle de prophète, alors assez commun » (p. 51). Ce n'est pas lui, sans doute, qui a voulu se faire passer pour l'apôtre Jean (p. 50). Mais, comme un autre prophète, dans le même pays, avait donné l'« écrit fondamental » de l'Évangile, on les apostolifia tous deux plus tard, en les identifiant. Cela dut se faire lors de la constitution de la « bibliothèque johannique », vraisemblablement entre les années 120 et 140. Alors l'Apocalypse, qui circulait déjà depuis le temps de Domitien, eut son « édition définitive ». L'éditeur n'eut qu'un rôle limité; il se borna à l'insertion habile de certaines notes qui devaient faire attribuer la Révélation (produit d'un courant apocalyptique plutôt judéo-chrétien qui avait coexisté à Éphèse, sans conflit, avec la mystique helléno-chrétienne) au Voyant du Quatrième Évangile, et à l'Apôtre; par exemple, au ch. XIX, il intercalera la mention du Logos. Son eschatologisme est devenu beaucoup plus modéré que celui du vrai prophète Jean (p. 52); il tend à différer la Parousie, à spiritualiser, et à se désintéresser de la Bête-Néron, comme de toute attente de réalisations trop proches. Loisy, fort méfiant à l'égard des transpositions et autres fantaisies de Charles, traitées plus d'une fois par lui de hardies et téméraires, sait tenir son « éditeur » à la portion congrue. Les reprises et les répétitions lui paraissent, à très bon droit, être dans la manière de l'auteur premier; avec une analyse un peu plus conséquente, dépêtrée d'hypothèses gratuites et tendancieuses (comme celle de cet « éditeur »), il serait peut-être arrivé à reconnaître les lois de symétrie du style johannique. Nous aimons entre autres cette réflexion qu'il écrit à la p. 335, (à propos de XIX, 10 et de XXII, 8-9) : « combinaison artificielle, mais dont il n'est pas sûr que l'auteur de l'Apocalypse ait été moins capable que son éditeur »; et encore plus le principe énoncé p. 163 (au sujet des rapports entre les chap. VII et XIV) : « Avant de mettre l'auteur en contradiction avec lui-même, il faudrait être assuré de l'avoir bien compris ». règle excellente à laquelle Loisy n'a été obligé de donner d'accroc que là où sa thèse fondamentale eût trop risqué à être confrontée de trop près avec les textes.

Sur ces bases-là, Loisy a construit un commentaire qui ne saurait aller au fond des choses, mais n'est pas dénué de mérites dans le détail. S'il contient peu de traits personnels, il se recommande au moins — là où la chose était permise — par l'indépendance du jugement. Charles est souvent cité, mais d'ordinaire combattu; l'étude du *Sphaira* de Boll a ouvert un champ plus large à l'exégèse de Loisy, sans qu'il suive toutefois assez aveuglément l'auteur allemand pour trouver de l'astronomie partout (voir, ex. gr., p. 36 sur l'Agneau, ou encore p. 300). Sur bien des points sempiternellement discutés, nous avons constaté, avec un plaisir mêlé de surprise, l'heureux hasard qui fait l'ultra-radical Loisy favoriser des solutions auxquelles,

dans notre commentaire, nous nous étions rangé aussi comme aux meilleures. Je ne saurais donc qu'approuver tout ce que voici : la division du livre en *choses qui sont* et *choses qui seront;* le caractère purement visionnel des Lettres (ch. II-III), qui sont bien interprétées dans l'ensemble, et non ramenées de force à l'eschatologie; leur unité de rédaction; l'absence en elles de toute polémique judéo-chrétienne contre Paul, qui serait un anachronisme; le caractère spécial (malgré trop de concessions à Boll et à son imagerie de calendrier) du Premier Cavalier au ch. VI, qui annonce le triomphe spirituel de l'Évangile; la simultanéité des fléaux des autres Cavaliers (à propos de VI, 8); leur identité suggérée avec les Anges des Vents, et même celle de leurs fléaux avec ceux des Sept Trompettes (ce qui fait que la Vision des Sceaux « n'est pas à considérer comme accomplie ni même comme devant s'accomplir tout de suite », pp. 156-159); l'omission plutôt accidentelle de Dan au ch. VII; χρόνος signifiant « délai » au ch. X; le contenu du « petit livre » se déroulant dans la section XII-sqq., qui répond, y compris les Sept Coupes, au Troisième « Vae »; le rejet, au ch. XI, de l'explication par le siège historique de Jérusalem; le v. XI, 19, tenu pour une introduction à XII. sqq.; rien de « zeitgeschichtlich » pour le ch. XII (en général, Loisy est très justement sévère pour ce genre périmé d'interprétations); la « Femme » (après un détour malheureux, v. *infra*) en arrive, dans la perspective finale de l'auteur, à personnifier l'Église chrétienne, qui n'a été persécutée que dans ses enfants, c'est-à-dire « le reste de sa race », tous les chrétiens (pp. 243. suiv.); la Bête conçue d'après Daniel, et correspondant à l'Adversaire de Paul; la Deuxième Bête création de l'auteur chrétien; dans le calcul des Têtes de la Bête, considérer surtout le caractere mystique du nombre Sept; le « huitième » empereur n'est pas Domitien; les « Dix Rois » ne peuvent être que les ennemis de l'empire romain; les « derniers fléaux » de XV, 1, ne sont pas plus derniers chronologiquement que les autres, mais reçoivent cette épithète en tant qu'ils appartiennent à l'eschatologie (p. 278 s.); il n'y a, contre Charles, qu'une seule Jérusalem nouvelle, qui ne descend qu'une fois, et ce qui est dit d'elle s'applique en partie à l'Église terrestre (mais non pas, comme Loisy le croit, p. 395, par suite d'un changement de sens; le sens est unique et transcendant). Loisy a assez bien reconnu, comme nous le verrons encore mieux tout à l'heure à propos du Millenium, les correspondances entre les diverses visions; un peu plus, il saisissait la formule du mécanisme de cette composition.

Cependant il y a bien des détails aussi sur lesquels nous devons le contredire. Comment n'a-t-il pas vu que la division caractéristique des septenaires en séries (de 4 + 3, ou inversement) résultait d'autre chose que d'une « négligence instinctive »? Pourquoi fourrer de la « magie » dans l'« Étoile du matin »? La concession à Charles, sur I, 8, qui serait « rédactionnel », n'est pas justifiée (voir *RB.*, 1923. p. 614, n.). La position des Animaux sous le trône n'est pas comprise. La forme du « livre scellé » le met dans un embarras dont il ne sort point, et qui l'empêche de bien rendre le caractère idéal et préparatoire de la vision des Sceaux; puisqu'il admet que ce livre n'est pas lu (p. 142) devant Jean, pourquoi les apparitions à la rupture des sceaux correspondraient-elles une à une à ses parties successives? Les 144.000 du ch. VII ne sont pas tous les élus, mais les Juifs leurs prémices, dont Jean a entendu dire le *nombre,* avant d'apercevoir la foule *innombrable* où ils se tenaient confondus; au ch. XIV, ce sont d'*autres* prémices, les ascètes. Pour expliquer que les pécheurs tourmentés par les sauterelles appellent en vain la mort, point n'était besoin de rapprocher ces insectes monstrueux, après Boll, des hommes-scorpions gardiens des enfers. La mention du « petit livre » est interprétée sans profondeur comme l'aveu

imagé d'un changement de source, exégèse dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne demande pas grand effort de pénétration; nous dirons de même à propos de celle des Sept Tonnerres (v. p. 198). Le « petit livre » n'a pas, selon nous, de rapport immédiat avec la scène qui suit à Jérusalem (ch. XI). En celle-ci, les Deux Témoins sont pris trop littéralement, comme des personnages de l'Ancien Testament réservés pour un rôle eschatologique; aucune subtilité, dans le même chapitre, n'arrive à mettre d'accord les traits nettement universels du drame mondial avec la conception littéraliste de Jérusalem (v. p. 214). L'explication du ch. XII est tendancieusement embrouillée, car Loisy a cru indispensable, toujours d'après Boll, de faire une part à la mythologie astrale, trop conforme à son système général pour qu'il manquât d'y tomber. La « Femme », dans son sens premier, serait donc la Vierge stellaire, double céleste de l'Église comme les anges des ch. I-III sont ceux des communautés d'Asie. L'auteur aurait bien cru à un fantastique enfantement du Christ au ciel, par la Vierge céleste, qui doit être un être individuel comme son fils; « du moment que l'on croyait à la préexistence du Messie, on pouvait lui attribuer une naissance céleste », et l'esprit de cette constellation était tout indiqué pour ce rôle (p. 225); « dire que le sens judéo-chrétien n'aurait pu admettre l'idée d'une femme concevant et enfantant au ciel, est préjuger ce qui est en question » (p. 227). Avec ce principe-là on irait loin, et on pourrait introduire, d'après un seul texte interprété en fantaisie, n'importe quelle rêverie personnelle dans l'histoire; mais « *quod gratis asseritur, gratis negatur* », surtout quand l'idée est isolée et paraîtrait absurdement étrangère à toute la tradition. Cette Vierge apparaît ensuite sur la terre, parce qu'elle a sans doute été entraînée avec les étoiles par la queue du Dragon (p. 232); très joli, comme manière de compléter les textes. Alors elle devient l'Église; mais n'eût-il pas été plus simple et plus scientifique de lui donner ce sens dès la première ligne? Alors il n'eût pas été difficile de comprendre « l'hostilité que l'enfant, avant de naître, rencontre de la part du dragon » (p. 229, à propos de XII, 4; voir pages 224-234). Aux chapitres suivants, les Bêtes sont prises en un sens trop individuel, afin de sauvegarder la prétendue croyance de Jean à Néron ressuscité pour un règne de trois ans et demi exactement; la Deuxième Bête serait aussi une personnalité dont le mythe était lié, pour les chrétiens, à celui de Néron : supposition gratuite et exégèse bien étriquée! Au ch. XIV, malgré l'antithèse palpable de la « moisson » et de la « vendange », on ne voudra pas que l'une regarde les justes et l'autre les réprouvés. La Parousie doit arriver en même temps que la ruine de Rome; où placer alors le règne des Dix Cornes, et comment concilier cela avec le Millenium? (v. *infra*). Le Logos de XIX est interpolé, ou du moins pourrait l'être (p. 340), « pour accorder l'Apocalypse avec la théologie johannique »; ce « n'est pas le nom secret, puisqu'on le dit », et enfin, — argument qui doit sans doute achever de nous convaincre, — « le Logos n'a pas accoutumé de monter à cheval » (pp. 34, 339-sqq.). De même que Charles, à propos du Millenium, Loisy n'a pas traduit le καί si bien attesté devant οἵτινες (XX, 4), afin de voir là une simple apposition, et de restreindre toute la phrase aux martyrs (ou du moins aux fidèles morts), de façon qu'elle ne puisse signifier qu'une résurrection corporelle (pp. 352 s.). Pour faire une place à Gog et Magog, et ne pas les identifier avec l'armée des Bêtes, déjà détruite, « on peut supposer », dit-il, « que tous les peuples de la terre n'étaient pas alliés de la Bête » (p. 355). On peut supposer? Oui, si l'on n'a pas lu XVI, 14 (« les rois de tout l'univers »), passage dont la correspondance avec le ch. XIX n'avait cependant pas tout à fait échappé à notre savant. (V. *infra*.) Dernier détail : la Jérusalem céleste garde, en ce commentaire, la forme d'un cube.

Ces listes mettent déjà en lumière le conflit latent dans la conscience critique de M. Loisy, entre son bon sens pénétrant et les constructions de sa philosophie religieuse. Car il est resté un des maîtres survivants de l'école eschatologiste ; il a bien, par l'étude du syncrétisme, amplifié ses idées, et les a même teintées de celles de Reitzenstein, en faisant de Jésus un « Nazaréen » qui eût puisé son inspiration dans une secte baptiste (pp. 42. s.) et à qui l'on eût adapté plus tard l'idée du sacrifice divin, remontant jusqu'à Bel-Mardouk ; mais il craint peut-être, au fond, que cette belle synthèse, si actuelle et si compréhensive, ne soit un peu fragile (1). L'Apocalypse suffira-t-elle bien à la confirmer? Pour que la christologie qui la remplit ne serre pas de trop près celle du IVe Évangile, et puisse s'accorder avec le nouveau postulat critique de l'*Homme* « iranien », il importe de savoir la présenter avec tout l'art des corrections et des réticences. Ce n'est donc point seulement le « Logos » qu'il s'agira d'écarter, mais à peu près tout ce qui, dans les expressions ou les idées, retentit trop à l'unisson de l'évangile johannique, ou même des lettres de saint Paul. Loisy a bien reconnu que les hymnes à l'Agneau nous montrent ce culte dont parla Pline, rendu en Asie au Christ comme à un Dieu (pp. 51, al.) ; mais ensuite viendront des arguties pour affaiblir des termes comme « le commencement de la création de Dieu » (III, 14) qu'on ne voudrait pas voir trop rapproché de *Col.* I, 15. Quand le Christ déclare : « Je suis le premier et le dernier » (I, 17), l'auteur entendrait seulement qu'il « participe à l'éternité de Dieu », et cela « bien qu'il ne soit pas tout à fait sans commencement » (p. 82). Le critique tient à répéter que plusieurs courants de pensée religieuse se sont juxtaposés et entrecroisés çà et là (v. p. 35), ainsi à propos des livres du jugement (XX, 12), où il ne conçoit pas que la prédestination puisse s'accorder avec l'examen des actions humaines ; pauvre histoire et pauvre théologie pour un savant qui n'est pas sans études ecclésiastiques ! Il est si heureux d'avoir cette Apocalypse pour lui démontrer « mieux peut-être que... aucun autre document du christianisme primitif, comment la gnose mystique du paganisme oriental, plus ou moins hellénisé, s'est infiltrée dans la pensée juive et chrétienne, combien aussi la croyance eschatologique et le mythe du salut, dans le temps où s'est formée la foi chrétienne, primaient toute tradition historique touchant la vie de Jésus et les origines du mouvement chrétien » (p. 53), qu'il ne croit pas trop faire en découvrant que la résurrection des Témoins (ch. XI), puisqu'elle est publique, « ce qu'on n'a pas osé supposer pour Jésus », force à conclure que l'Apocalyptiste ne connaissait pas la tradition évangélique de Pâques, ou qu'il n'y attachait pas beaucoup d'importance (p. 213). Logique bien mystérieuse pour tout autre que l'auteur même de cette découverte! Voilà le premier préjugé qui a dressé un mur entre son intelligence et les arcanes de l'Apocalypse.

Maintenant, quelle doit être l'œuvre assignée à ce Christ de la gnose orientale? Plus matérielle, semble-t-il, que spirituelle. Loisy tient toujours à son eschatologisme ; la fin des temps doit être pour la génération contemporaine de Jean. Mais notre critique est trop avisé pour ne point sentir quelles difficultés — même en faisant abstraction de la part de l'« éditeur » — le texte apocalyptique soulève

(1) Si le Fils de l'Homme, l'« Homme », est censé le héros divin qui, à l'origine des temps, a dompté le monstre du Chaos, et, sacré par cet exploit, doit écraser à la fin toutes les puissances du mal, Loisy concède pourtant que « l'histoire du mythe est... fort complexe » et qu'« elle nous échappe en grande partie » ; sur son origine orientale et spécialement iranienne, « les témoignages directs » font « jusqu'à présent défaut » (p. 40). Ou encore, à la page 83 : « Le vieux mythe du dieu qui meurt et qui ressuscite prend ici (c'est-à-dire I, 18) une ampleur et une précision *qu'il n'avait, autant qu'il est permis d'en juger, acquises dans aucune des religions antiques* ». Nous soulignons, car ces mots en valent la peine.

contre cette vue. C'est un embarras, notamment, de constater combien les Lettres sont préoccupées de leçons morales, quand l'imminence de la fin les rend toutes superflues, en dehors de la conversion complète et immédiate (p. 24). En reconnaissant que les menaces à Éphèse ne sont que d'ordre temporel, ou que la « mesure de police ecclésiastique » contre les Nicolaïtes (II, 16) ne « semble pas directement coordonnée » au jugement final, Loisy ne voit pas la portée des concessions qu'il fait; il croit s'en tirer en déclarant que « l'auteur néglige provisoirement la perspective générale de son livre » (v. pp. 90, 98). Ce psychologue doit ainsi toujours supposer des cas d'inconscience, anormaux même chez les « mystiques ».

Lui qui a su lire Charles avec des yeux de critique, comment se fait-il qu'il donne dans l'une des conceptions les plus arbitraires de cet auteur? Car Loisy aussi ne veut partout voir que martyrs, et martyre universel. La parole d'espérance aux « morts dans le Seigneur » (XIV, 13) ne s'appliquerait qu'à ceux qui auront subi mort ou persécution violente pour la foi; c'est trop la restreindre. Dans la perspective de la vision des Coupes, il ne subsisterait plus de chrétiens fidèles dans l'Empire; et pourquoi donc? Le conseil de fuite donné aux chrétiens de Rome (XVIII, 4) « n'a plus guère de sens, puisque toute la cohorte des saints est au ciel... avant le fléau des sept coupes; mais on conçoit que l'auteur ait pu retenir un trait qui, dans la source, visait probablement les Juifs de Rome avant 70 »; etc. C'est se satisfaire à bon marché, d'autant plus que « sur ce point », nous dit-on, « notre auteur est en désaccord avec la tradition commune » (p. 353). Les quelques emprunts à Charles ne sont pas faits d'une main heureuse.

Non moins curieuse est la manière dont est traité le Millenium; elle montre au vif le dualisme qui travaille la pensée du commentateur. Nous disions qu'il a nettement saisi en général la correspondance entre les visions; il a bien senti, entre autres choses, que le nom d'*Armagedon* (XVI, 16) implique un rapport à la vision de la ruine de Gog dans Ézéchiel (p. 295), et par là avec l'extermination de Gog et Magog dans notre Apocalypse; n'en devrait-il pas résulter que les armées des Bêtes (XVI et XIX) et les ennemis du Regne de mille ans peuvent être les mêmes? Mais Loisy n'a pas su en tirer cette conséquence. Pourtant, avec une vraie conscience critique, il n'avait pas manqué de signaler en de nombreux passages du livre les prétéritions qui ne peuvent s'accorder avec l'admission d'un Millenium temporel. Les tableaux de triomphe du ch. VII et du ch. XIV, 1-5 ne tiennent pas compte, dit-il, de la distinction établie plus loin entre le regne de mille ans et le triomphe final (p. 164); même observation à l'occasion de XI, 17-18 (pp. 219-220), de XIV, 19-20 (p. 276), de l'annonce des noces de l'Agneau à XIX, 7 (p. 333), de la descente de Jérusalem (p. 365). Mais qu'était tout cela en face de la nécessité de maintenir la tradition de la critique indépendante sur le Millénarisme? Donc il faut pour Loisy aussi deux résurrections corporelles, celle des fidèles du Christ à la « Parousie » (qui va se trouver anticipée), et celle de tous les autres hommes, bons ou méchants, au bout des mille ans, pour le jugement dernier; il faudra admettre en conséquence que la Parousie (malgré *Apoc.* I, 7, et tout l'ensemble du Nouveau Testament) n'amene pas encore le jugement final. Bien plus, Loisy essaiera le tour de force de retrouver cette conception dans I *Cor.* XV (pp. 43-44), tout en concédant que, sur la dernière résurrection, « Paul n'insiste pas ». Ces contresens encore à peu près inédits sont donnés avec autant de sérénité que le reste, et sans se mettre en frais de preuves. Ce n'est point que la difficulté qu'il y a à les concilier avec l'ensemble de l'Apocalypse échappe à Loisy; il l'a assez signifiée quand il notait l'absence de toute allusion au Millenium en nombre de passages où elle étonne.

Il ne se dissimulera pas que, dans l'hypothèse, l'expédition de Gog et Magog est une « folie insigne »; en effet! (p. 356). Il paraîtra surpris que le Dragon n'ait pas eu l'air d'assister au combat où la Bête et ses auxiliaires ont été défaits; il ne le serait pas s'il comprenait que l'action du Dragon et celle des Bêtes n'en font qu'une, présentée seulement sous des aspects de plus en plus profonds et spirituels. Comme cette identité n'entre pas dans sa théorie, il se tirera lestement d'affaire en disant simplement que, si le règne de mille ans, « on ne saurait trop le répéter », introduit une grande difficulté dans la perspective, « l'auteur s'(y) est dérobé en ne la regardant pas » (p. 357). De la même façon, plus loin, Jean, en faisant apporter à la Jérusalem céleste les tributs des nations, « n'a pas fait attention » que ce trait n'était plus de mise après le jugement dernier (p. 382). Exégèse à laquelle on pourrait objecter le sage principe de la page 163, à savoir que, « avant de mettre l'auteur en contradiction avec lui-même », ou d'en faire un écrivain maladivement distrait, « il faudrait être assuré de l'avoir bien compris ». Notre savant n'a guère compris la transcendance des vues johanniques, et cependant les justes observations qu'il a multipliées ailleurs auraient dû faire hésiter un peu son jugement. Car en somme, il a fort bien montré qu'un Millenium conçu d'une façon matérielle arrive comme un bloc erratique, tout à fait inassimilable à l'ensemble, et dérangeant toute perspective : on peut lui savoir gré d'avoir noté les correspondances et les silences du texte qui justifient, en bonne logique et à des yeux plus libres, une conclusion tout opposée à la sienne.

L'embarras — ou l'arbitraire — n'est guère dissimulé plus habilement là où il s'agit d'expliquer — ou d'esquiver — le fait des ressemblances entre l'Apocalypse et le Quatrième Évangile. Jeter le doute sur telle ou telle expression uniquement parce qu'elle est johannique, cela sent par trop la pétition de principe (p. 63, 77, à propos de « temoignage », al.). Au ch. III, 20 (lettre à Laodicée), on ne nous explique guère comment, dans un même verset tout à fait homogène d'apparence, l'idée de la Parousie imminente qu'on prétend y voir au commencement « s'intériorise » et « tend à la communion mystique dont parle l'évangile johannique » (p. 119 s.), s'il s'est agi vraiment de Parousie au sens propre et si l'esprit de l'évangile et celui de l'Apocalypse ne sont pas le même esprit. Loisy ne nie d'ailleurs pas que l'Apocalypse soit un livre spirituel : pour lui aussi, par exemple, l'« épée du Christ » est sa parole divinement efficace; là où telle image « n'est pas facile à réaliser », il admet fort bien que « cette image est une idée » (ainsi p. 81), principe qu'il faudrait appliquer plus largement, et qui exclurait le littéralisme incohérent qu'on maintient pour certains passages capitaux. Il dira encore que l'immunité de la Femme au désert — si ce n'est pas « un trait de source que l'auteur a maintenu sans voir la contradiction », toujours! — aura été entendue au sens spirituel (p. 234). Ces concessions, et beaucoup d'autres, motiveront cette conclusion très curieuse à la page 54 : « Il..... est..... significatif que l'Apocalypse et le quatrième évangile aient pu naître à peu près en même temps dans le même milieu, être présentés ensemble aux communautés comme étant du même auteur, être acceptés ainsi sans grande difficulté, finalement gardés l'un et l'autre, exercer sur la tradition, chacun selon sa nature propre, une influence considérable. Le fait montre que le christianisme a été capable d'absorber des éléments fort disparates, et de les digérer tant bien que mal sans en être sérieusement incommodé. » Puissance vraiment miraculeuse de « digestion », qu'on comprendrait mieux si les éléments n'étaient pas si « disparates », et s'il n'y avait eu qu'un seul courant de pensée religieuse remontant au Christ, mais d'une richesse synthétique

que le rationalisme, avec ses analyses sèches et étroites, ne comprendra jamais.

Nous aimons, dans une certaine mesure, cet ouvrage de Loisy. Il donne à peu près tout ce qui est requis pour se faire une idée juste — à la condition de se dégager de ses conclusions arbitraires — touchant l'esprit général de l'Apocalypse, son unité, son véritable auteur, l'éloignement de la Parousie, le caractère spirituel du Millénaire, et la transcendance du christianisme dès ses débuts. Que Loisy n'ait pu élever son regard jusqu'à la hauteur des idées inspiratrices de Jean, nul ne s'en étonnera. Mais ses assertions n'osent point, en bien des cas, prendre un ton trop catégorique. Son commentaire, qui manque encore d'air et d'horizon, offre le spectacle d'un conflit mal liquidé entre son sens critique et ses préjugés en histoire — préjugés très forts, malheureusement, comme tous ceux de l'amour paternel. Après tout, c'est peut-être ce que l'esprit et le talent de Loisy pouvaient encore fournir de mieux sur un pareil sujet.

E. Bern. Allo, O. P.

Fribourg.

The Pepysian Gospel Harmony. Edited by Margery Goates, M. A. London, Early English Text Society, Oxford Univ. Press. 1922. Original Series N. 175. 15 shill. pp. li, 145.

A Cambridge, dans le Magdalene College, une harmonie des quatre évangiles fut découverte en 1902. Le texte comprend les 43 premières pages du Mss. Pepys 2498, qui jusqu'alors avait passé pour un recueil de sermons de Wicliffe. La découverte fut faite par Miss A. C. Paues, qui engagea ensuite et aida Miss Margery Goates à préparer une édition du texte. Le livre vient de paraître, un travail achevé, tant au point de vue de l'étude du vieil anglais du Mss., que pour la reliure et la clarté du texte. En frontispice, reproduction de deux colonnes du Mss.

Le texte semble dater de l'an 1400 environ, donc du temps de Chaucer. A cette époque, on traduisait beaucoup d'ouvrages français en anglais; et l'examen de notre Ms. permet de conclure presque certainement à une source française. Il y a, par exemple, le mot cracchen (vieux fr. Crachier) qu'on ne trouve pas autre part en vieil anglais. De même, il est dit que Jésus dormait dans le bateau sur une « oriole », mot qui ne signifie que *passage* ou *portique* en anglais. et qui s'explique bien comme copie du V. F. oreiller.

Parmi les autres exemples citons encore la méprise du mot « poudre » pour « foudre ». N.-S. dit (*Luc,* x. 18) qu'il a vu « Sathan als *dust* falle from heuene ».

L'auteur a cherché à présenter la vie du Sauveur en un tout complet et en un langage fort simple. Il combine le plus souvent les récits des évangélistes, fait peu d'additions au texte sacré et peu d'omissions. Notons que les généalogies du Christ sont omises, comme aussi la plupart des citations de l'Ancien Testament par saint Matthieu. De plus quelques-uns des discours et quelques paraboles de N.-S. sont fort abrégés. Le compilateur ne donne que les premiers mots du « Benedictus » et du « Magnificat ». D'autre part les additions sont courtes et servent à éclaircir le texte. Le centenier (Centurio) est « *conestable* à la tête de cent chevaliers ». Marie Madeleine ne s'écrie pas « Rabboni! » en voyant Jésus ressuscité, mais : « Ha! doux sire! ». Notre auteur combine avec finesse les textes évangéliques sur l'ange ou les anges au tombeau après la Résurrection. « Quelques-unes (des femmes saintes) répondirent et dirent qu'elles virent un ange assis, et d'autres qu'elles virent deux anges debout; et ils (les apôtres) ne le crurent pas du tout »

(Section 106). A la scène finale de l'Ascension il y a deux gracieuses additions... « et après les avoir bénis (les apôtres) il les embrassa tous les uns après les autres, et tandis qu'ils regardaient, il monta au ciel, ayant deux anges de chaque côté de lui ». Notons finalement l'habile description de Joseph d'Arimathie, — « un noble riche baron, bon et droit, qui avait dix chevaliers à sa bannière ».

Le but de l'écrivain semble avoir été de faire un livre de méditation. Le texte est divisé en 113 sections avec en têtes, et de plus aux sections 81 et 95 nous lisons : « Ici commence la seconde... la sixième... méditation... »

Ce livre contribuera peu, il est vrai, à l'étude critique du texte des évangiles, mais il garde sa valeur comme fidèle et digne portrait de la vie du Christ. On souhaiterait donc que le texte original français (si de fait il y en a eu) fût retrouvé ; nos données pourraient aider à identifier le Ms.

Hugo Bévenot, O.S.B.

BULLETIN

Nouveau Testament. — Le commentaire des Actes des Apôtres de M. Camerlynck composé avec la collaboration de M. Vander Heeren (1) en est arrivé à sa septième édition. Le succès est dû au caractère pratique de l'ouvrage. Le texte de la Vulgate se trouve aux pages de numéro pair mais accompagné d'un rappel au grec là où le latin offre des gloses, des corrections ou des erreurs manuscrites manifestes et là aussi où il importe de supprimer l'ambiguïté d'un mot latin ou d'éclairer la signification d'une tournure ou d'un terme de la Vulgate. Vis-à-vis de cette page on lit une paraphrase, sorte de commentaire rapide indiquant en italiques le sous-entendu du texte ou répétant sous une forme plus claire la pensée de l'auteur ou encore explicitant les circonstances de tel fait ou de telle parole. Par exemple *Actes* v, 29 : « Respondens autem Petrus et Apostoli, dixerunt : *Quod primum attinet : utique praedicamus; sed* obedire oportet Deo magis quam hominibus. *Quod alterum attinet, utique rei estis!* Deus patrum nostrorum *ipse* suscitavit. *prodire fecit tanquam Messiam*, hunc Jesum quem vos interemistis... » Pour les lecteurs moins pressés, des notes historiques, exégétiques et des réflexions touchant la théologie courent au bas des pages, coupées de temps à autre de considérations plus longues (fraction du pain, diaconat, le nom de « Chrétiens », la circoncision de Timothée, le ministère d'Apollo, etc.) et de quelques *excursus* sur d'autres points importants comme le don des langues, la communauté des biens, le discours de saint Étienne, le décret des Apôtres, digressions qui témoignent, de même que l'introduction, d'une connaissance profonde de l'état des questions soulevées par la critique contemporaine. Les auteurs accordent une adhésion beaucoup plus ferme qu'auparavant à l'opinion du second et du troisième voyage de saint Paul par la Galatie septentrionale.

La bibliothèque des Méchitharistes de Vienne possède une traduction du Commentaire de saint Éphrem sur les Actes des Apôtres dont les lacunes peuvent être comblées en partie par les scholies que les chaînes attribuent à cet auteur. Une édition de ce texte a paru à Vienne en 1921 par les soins du Père Akinian. Une autre sera donnée, paraît-il, avec traduction latine dans le tome XX de la Patrologie Orientale. En attendant, le R. P. A. Merk a consacré deux articles de la *Zeitschr. für kathol. Theologie* 1924 à cette œuvre importante (2). La version en arménien classique remonterait au ve siècle et l'on a des preuves qu'elle a été faite directement sur le syriaque. Le commentaire est en général court et sobre, très éloigné de la faconde alexandrine, le plus souvent réduit à une simple paraphrase. L'exégète

(1) *Commentarius in Actus Apostolorum*, ed. septima; gr. in-8° de 422 p. orné d'un plan et d'une carte, C. Beyaert, Bruges 1923. Cf. *RB.*, 1910, p. 607.
(2) *Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte.*

ne s'est guère étendu que sur le récit de la Pentecôte, le discours de saint Pierre, la conversion de saint Paul, le concile des Apôtres et sur les chapitres XVI et XVII. Après avoir mis en vedette les positions théologiques prises par saint Éphrem dans ce travail, le P. Merk relève quelques opinions originales de cet écrivain sur des points d'histoire, que, par exemple, Luc, appelé le Cyrénéen, accompagna avec Jean Marc Paul et Barnabé à Antioche (XII, 25), que Luc et Marc avaient alors déjà composé leur évangile, que saint Paul ne subit qu'une captivité à Rome, etc. L'examen du texte commenté aboutit à cette conclusion que souvent la teneur de la Bible arménienne a supplanté celle du syriaque, mais qu'aussi fréquemment il se manifeste des divergences tant dans le choix que dans la suite des mots. Il subsiste pourtant assez d'indices pour deviner le texte de l'ancienne version syriaque, indices qui évoquent en même temps la tradition romaine ou occidentale. Cet aperçu s'achève sur une étude de l'introduction et de l'argument analytique du commentaire de saint Éphrem conservés dans deux manuscrits de ladite bibliothèque, ce qui compense la perte des premiers feuillets du ms. qui renferme l'exégèse des Actes.

La publication du petit livre *The message of the Book of Revelation or the war of the Lamb* est un acte de piété filiale envers le Dr W. J. Dey dont le fils a jugé bon de ne pas laisser sous le boisseau les notes de feu son père sur l'Apocalypse (1). Destinées à un public étranger à la culture théologique et linguistique et à qui les gros livres font peur, ces quelques pages n'ont rien d'abstrus ni de séditieux. Elles se donnent pour une directive dans la lecture d'une partie de l'Apocalypse (car elles ne dépassent pas le chap. XI), analogues à ces courtes homélies que les commentateurs de jadis adressaient au vulgaire. L'auteur s'en tient à des généralités et son genre est beaucoup moins approfondi que celui des Six leçons sur l'Évangile de Mgr Batiffol. Sa position est strictement conservatrice, et son but est de réagir contre les interprétations fantaisistes dont les prophéties de saint Jean ont été l'objet jusqu'aux bolchevistes inclusivement. L'unité du livre est garantie par l'unité du dessein du Voyant qui consiste à montrer qu'il y a une guerre engagée par Satan et ses suppôts contre le Christ et ses saints pour la possession de ce monde et que l'issue de la lutte ne peut qu'être le triomphe complet et final de l'Agneau et des siens. Tout en s'adressant à des contemporains, pour les réconforter dans la tribulation, le message vise les hommes de tous les âges et de tous les lieux appelés eux aussi à entendre ce que l'Esprit dit aux églises.

Le R. P. Alban Dold bénédictin de Beuron a pris à tâche de réunir en un seul volume les fragments de l'ancienne version latine des Prophètes connus jusqu'ici sous le nom de manuscrit de Weingarten, mais qu'il faut désigner désormais, comme l'auteur le prouve clairement, par « Fragments de Constance » (2). M. Ranke surtout avait déjà attaché son nom à la publication des passages des Prophètes selon l'Itala contenus dans des feuilles dispersées à Fulda, à Darmstadt, à Stuttgart, au monastère de Saint-Paul en Carinthie, et après lui A. Vogel et P. Corssen. Depuis, en cherchant des textes d'évangiles latins palimpsestes, P. Lehmann découvrit un passage de Joël et un passage de Nahum, plus un fragment de la glose de Fulda et quelques pages des évangiles de la version Itala. Mais plus récemment, de minu-

(1) In-12 de IX-71 pp. Oxford Un. Press. 1924.

(2) *Konstanzer Altlateinische Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen. Nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St-Gallen*: in-8° de XI-280 pp. Abbaye de Beuron et Leipzig, O. Harrassowitz, 1923. I Abt. H. 7-9 de *Texte und Arbeiten herausg. durch die Erzabtei Beuron.*

tieuses recherches ont permis au R. P. Dold de récupérer sur des coupures de parchemin employées pour renforcer le dos de certains codices de Stuttgart et de Donaueschingen quelques fragments des chap. XXXII et XXXIII d'Ézéchiel et d'autres bribes de versets prophétiques de l'ancienne latine que l'on trouvera transcrits p. 87-94 et p. 110. A cela s'ajoutent plusieurs morceaux de Matth. Luc et Joh. dont la découverte termine une série d'investigations commencées depuis soixante-quatre ans et poursuivies à douze reprises en temps et lieux divers. L'auteur traite avec diligence de l'époque de la dislocation du manuscrit des Prophètes (milieu du XVe siècle) de son étendue primitive, des particularités de sa langue. Provenant de la Haute Italie dans la première moitié du Ve siècle, il représenterait, selon lui, une ancienne traduction africaine. Quant au livre des péricopes évangéliques, il aurait pour patrie l'est de la Gaule ou le nord de l'Italie. Un appendice est consacré au texte des Prophètes préhiéronymien des Fragments de saint Gall, et dans une planche nous trouvons une reproduction en phototypie de quelques lignes des divers manuscrits étudiés au cours de l'ouvrage qui est dédié à la mémoire de P. Sabatier dont le R. P. A. Dold se montre le digne émule.

Dans son ouvrage sur la Primauté de saint Pierre et de ses successeurs d'après saint Jean Chrysostome (1), le cardinal Marini fait valoir que l'interprétation du chap. XVI de saint Matthieu donnée par ce Père ne diffère pas de l'interprétation des théologiens occidentaux. Il serait donc erroné de croire que l'évêque de Constantinople ait expliqué le *super hanc petram* de la seule foi dans la divinité du Christ en faisant abstraction de la personne de Pierre. Que cet Apôtre et ses successeurs aient reçu l'investiture du troupeau des fidèles aux termes de *Joh.* XXI, 15-23, c'est une vérité admise par Chrysostome comme le prouve un texte tel que celui-ci : « Pourquoi le Seigneur a-t-il versé son sang? Afin de posséder ces brebis qu'il avait confiées à Pierre et à ceux qui sont après lui. » Après une section doctrinale où l'auteur passe en revue diverses explications de textes touchant la primauté du prince des Apôtres, une seconde partie est consacrée à l'historique des rapports de la Bouche d'Or avec le siège de Rome, démontrant que sa conduite n'est que la confirmation de sa doctrine. On devra reconnaître qu'au cours de la démonstration, les objections, loin d'être escamotées, sont résolument affrontées et discutées. Ce travail de théologie exégétique et positive a été honoré d'un bref pontifical en date du 15 mars 1923.

[A]

Mystères. — Quoi de plus alléchant que ce titre : *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon* (2)? — On se dit que le sujet lui-même est fort mystérieux, car nous ne possédons que de rares textes, presque tous truqués ou inventés par les Juifs pour rehausser auprès des Grecs le prestige de leur religion. M. Lucien Cerfaux l'a traité avec une véritable maîtrise, et il en pressent aussi les difficultés. La principale, selon nous, est d'exagérer la portée de ce qu'on ne peut édifier qu'à force de recherches et d'ingéniosité. L'auteur pense qu'en somme le Judaïsme a gardé son originalité, « sans qu'aucune profanation atteignît le fond même des doctrines » (p. 87 s.). L'essentiel est ainsi sauvegardé. Mais,

(1) *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giov. Crisostomo.* 2e éd. in-8° de IX-373 pp. Rome, Vaticane, 1922.

(2) Dans le *Muséon*, t. XXXVII (1924), p. 29-88.

deux siècles avant Philon, le Judaïsme « s'était présenté devant le monde païen comme un *mystèrion* » (p. 87). Les expressions dont il s'est servi ne sont pas « de simples recettes littéraires » (p. 87). Il se peut. Mais si les Juifs ont pensé réellement que leur religion était un mystère, ils voulaient dire le vrai mystère, c'est-à-dire la révélation du secret sur ce qu'est la divinité et ce qu'elle demande des hommes; ils ont résolument laissé de côté ce qui était l'essence même des mystères dans le monde grec ou gréco-oriental (y compris l'Égypte) : une sélection d'initiés admis à des spectacles assez efficaces pour leur procurer le bonheur d'outre-tombe. Les Juifs ont donc délibérément changé les termes de la question. Ils n'ont pas prétendu qu'il y avait chez eux aussi des mystères mais que leur religion, à vrai dire, en dispensait, possédant mieux que tel ou tel mystère. Telle est bien, je pense, la pensée de M. Cerfaux, mais il semble qu'il ait exagéré la prétention des Juifs à posséder tel trait particulier des mystères, par exemple une formule propre aux initiés et dont ils auraient eu le secret. Pour le mystère du Judaïsme, cette ou ces formules auraient été relatives au gouvernement divin : mais on ne voit rien de mystérieux ni dans cette vérité, ni dans les formules qui la rendent, surtout si on les compare aux mots de passe des mystères païens.

Ne pouvant tout discuter, nous noterons seulement la glose de M. Cerfaux sur les vers du Pseudo-Hécatée :

ἄλλως οὐ θεμιτὸν δὲ λέγειν, τρομέω δέ τε γυῖα.
ἐν νόῳ, ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
ὦ τέκνον, σύ δὲ σοῖσι νόοις πέλας ἴσθι ἑς αὐτὸν
μηδ' ἀπόδος μάλ' ἐπικρατέων στέρνοις θεοφήμην.

M. C. traduit : « Il ne m'est pas permis d'en dire plus : je tremble d'un saint effroi. *D'en haut il gouverne tout avec ordre, ô enfant.* Toi, approche-toi de lui en esprit, retiens bien dans ton cœur l'oracle divin. » C'est-à-dire que, après avoir paru tout révéler, le hiérophante affecte de ne pouvoir plus rien dire, pour exciter mieux l'attention avant de lâcher la formule en apparence anodine qui voile en réalité un grand mystère : celle que M. C. a soulignée.

Vraiment c'est trop subtil! C. rattache ἐν νόῳ du 2e vers au premier, mais en fait il ne traduit pas ces mots. Il est visible que ἐν νόῳ, de l'être unique, est en opposition avec les νόοις de l'être composé. Le sens paraît être : « Il n'est pas permis de parler d'autre manière : je tremble déjà dans mes membres. Par l'intelligence il gouverne tout avec ordre : O enfant, pour toi approche-toi de lui par tes facultés intellectuelles et tenant fermement dans ta poitrine l'oracle divin, ne le produis pas au dehors. » C'est-à-dire que, après avoir célébré la nature de Dieu unique, qui a tout créé, etc., le poète invite son disciple à rendre à l'Être qui gouverne tout en esprit un culte qui soit aussi en esprit. C'est bien le sens du « mystère » juif, et une pensée religieuse philosophique, ce n'est point une formule sacrée et énigmatique sur le gouvernement divin. Lorsque le même versificateur débute avec emphase en excluant les profanes, φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθισθε βέβηλοι, c'est une manière d'avoir plus de monde, et d'inviter les curieux en les prévenant qu'il ne leur est pas permis d'entrer : *Odī profanum volgus et arceo. Favete linguis!* (1). Chez les Grecs où l'on mettait à mort ceux qui entraient sans être initiés, la prohibition du hiérophante était plus sérieuse. Si toute cette apparence de mystère que les Juifs ont affecté de donner à leur religion est plus qu'une recette littéraire,

(1) HORACE, *Odes*, III, 1.

ce n'est pas beaucoup plus que du *bluff*, un bluff qui avait comme fond sérieux l'incomparable supériorité du monothéisme, sur lequel il fallait appeler l'attention de toute manière, même en dépistant ceux qui faisaient confiance aux mystères. On doit ajouter que pour donner du montant à ses textes, M. C. a plus d'une fois pris pour des mystères ce qui était bel et bien une religion d'état officielle, comme celle de Sérapis ou de Dionysos. On ne concevrait pas qu'un Ptolémee ait prétendu « initier » de force tous les Juifs, et M. Perdrizet s'est bien gardé de parler de mystères dans le cas du IIIe livre des Macchabées (III, 21). C'est le péché mignon de presque tous ceux qui s'occupent de religions comparées de trop insister sur certaines ressemblances et de méconnaître les différences. Cette critique ne s'applique pas à un rapprochement qui fait grand honneur à M. Cerfaux. C'est lorsque le Pseudo-Aristée (§ 99) parle de l'effet que produit *la vue* des cérémonies liturgiques à Jérusalem. On pense être transporté « en dehors du monde, dans un autre monde » ; la crainte, le trouble qu'on éprouve suggèrent la pensée de quelque chose d'ineffable... C'est bien en effet ce qu'on cherchait à produire à Éleusis. Mais chez les Juifs le spectacle était à ciel ouvert.

Aussi bien les Juifs eux-mêmes, Josèphe en particulier (1), s'y perdaient dans l'ensemble de ce qui constituait la religion des anciens. Ils ont donc employé le mot de mystère dans un sens assez vague, et seulement pour donner un attrait de plus à leur religion et à leur culte.

Ces faits intéressants sont très peu connus; il faut remercier M. Cerfaux de les avoir groupés et interprétés dans cette étude très remarquable, au risque de voir peut-être le lecteur exagérer l'influence des mystères sur les Juifs. C'est tout au plus si l'esprit de mystère les a induits à ne pas prononcer le nom divin : le reste était pour la galerie.

[L].

Hittites. — Il a fallu au Dr G. Contenau beaucoup de patience et d'abnégation pour rédiger ses « Éléments de bibliographie hittite (2) ». Mais quel précieux instrument de travail entre les mains de ceux que les merveilleuses découvertes de Boghaz-keui ramènent sans cesse vers ces Hittites qui, sans la Bible, étaient perdus pour l'histoire et qui y reprennent un rang chaque jour plus important! Depuis 1839, date où Texier publiait les résultats de sa mission en Asie Mineure (1833-1837) et depuis 1844, date où W. J. Hamilton publiait son voyage dans la même région, les ouvrages, monographies, articles de revue, ayant principalement pour objet la description ou l'étude des reliefs et des inscriptions s'est accru d'année en année au point que la simple nomenclature jusqu'en 1922 tient une centaine de pages in-8° (pp. 25-125). On peut suivre ainsi pas à pas les progrès dans la connaissance de la civilisation qui, partie des rives de l'Halys, s'est répandue au delà de l'Euphrate vers l'Est, jusqu'à la Méditerranée vers l'Ouest, et a pénétré en Canaan au Sud. Les monuments figurés posent des problèmes que les archéologues de France, d'Angleterre, d'Allemagne cherchent à résoudre d'après la documentation accessible. Les explorations et les missions scientifiques se multiplient. Aux noms de Texier et d'Hamilton s'ajoutent ceux de Barth (1860), de Langlois (1861), de Perrot (1872), de Humann et Puchstein (1890). Parallèlement à l'étude des monuments se développe celle des hiéroglyphes hittites. Les textes réunis en corpus par Mes-

(1) C'est une remarque très juste de M. Cerfaux, p. 83, n. 2.
(2) In-8° de VII + 139 pp. Paris, Geuthner, 1922.

serschmidt (1900-1904) sont heureusement accrus par les fouilles de Hogarth (1914) et de Woolley (1921) sur le site de *Djerâbîs* (Karkémish). Mais le déchiffrement, malgré les quelques signes du sceau bilingue de Tarkondemos et de celui d'Indilimma, reste jusqu'à présent assez précaire. Les efforts de Sayce, Jensen, Thompson, Cowley, pour ne citer que ceux qui ont recherché ex professo la clef de l'écriture hittite, n'ont pu produire la conviction dans l'esprit des lecteurs. A l'énumération de Contenau il faut déjà ajouter un nouveau travail sur le déchiffrement paru en 1923 et dû à M. Carl Frank (1). C'est un essai consciencieux d'identifier certains signes et de découvrir quelques noms propres. Mais le contrôle est difficile. En particulier les dieux ou déesses dont Frank croit pouvoir lire les noms ne nous semblent guère appartenir au panthéon hittite (2). Pour le moment, ce sont les textes en écriture cunéiforme provenant de Boghaz-keui qui apportent le plus de satisfaction aux interprètes. Contenau décrit les travaux de détail qui ont été accomplis sur ces textes depuis les découvertes de 1906-1907. Il a raison de conclure que « le hittite a son autonomie propre » (p. 13). Je retrouve à la p. 15, et presque dans les mêmes termes, mes conclusions sur la situation de cette langue par rapport aux langues indo-européennes (3). Citons les observations qui sont destinées, dans l'esprit de l'auteur, à légitimer son tableau bibliographique (p. 21) : « Le résultat des études hittites serait déjà remarquable même s'il était limité à l'entrée dans l'Histoire d'un grand peuple oublié. Mais sa portée est tout autre. Il y a encore cinquante ans, on n'admettait en dehors de l'Égypte que deux races civilisatrices : les Indo-Européens et les Sémites. A ceux-ci était dévolue l'Asie Occidentale. Les découvertes Suméro-Élamites, Égéennes et Hittites ont révélé le rôle important dans l'élaboration de la civilisation primitive en Asie Antérieure, d'une race qui ne paraît ni Indo-Européenne, ni Sémitique, et dans laquelle on reconnaîtra peut-être un jour des pré-Aryens. Parmi ces peuples, les Hittites tiennent le premier rang. » Nous n'irions pas aussi loin dans l'extension de cette race problématique. Ce qu'on peut dire, c'est que sur le sol de l'Asie Mineure et antérieurement au 2e millénaire av. J.-C., s'est développée une civilisation totalement distincte de l'égyptienne et de la chaldéenne. Le peuple qui a joui de cette civilisation ne rentre pas dans les catégories où l'on est accoutumé de ranger les anciens habitants du proche Orient. Il semble qu'il fut le trait d'union entre ceux que les Égyptiens appelaient « peuples de la Mer » et ces Sémites qui inondaient alors la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine. Une étude approfondie de sa langue et de sa religion permettra, dans un avenir prochain, d'assigner à ce peuple sa place exacte dans les généalogies ethniques. Mais n'oublions pas que l'Asie Mineure n'a pas fourni jusqu'ici les éléments de sa plus ancienne histoire. Il faut donc être très circonspect avant de parler des pré-Aryens auxquels appartiendraient les Hittites. A moins qu'on n'envisage l'appellation « pré-aryens » comme une formule commode pour désigner ceux qu'on n'ose rattacher encore à une branche connue des anciennes civilisations.

Parmi les formes d'art que nous a transmises l'Orient, la glyptique tient une place qu'on ne pourrait méconnaître sans se priver d'un élément des plus importants pour l'appréciation de l'évolution historique et religieuse. Cette constatation est vraie surtout en ce qui concerne les Hittites. C'est par les cylindres et les cachets qu'on

(1) *Die sogenannten hettitischen Hieroglyphen inschriften.* Dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVI, 3. Leipzig, Brockhaus, 1923.

(2) Une critique du travail de Carl Frank et un nouvel exposé de Jensen sur la question viennent de paraître dans *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXV, 4 (1924), p. 245 ss.

(3) *RB.*, 1921, p. 578.

atteint les témoins les plus anciens de leur art. Les grands monuments de leur sculpture ne remontent pas au delà du XIVe siècle av. J.-C., tandis que la glyptique nous documente jusqu'au XXIVe siècle. Le Dr Contenau a donc été bien avisé de chercher à donner une synthèse aussi complète que possible de « La glyptique syro-hittite (1) ». On avait autrefois opté pour le terme syro-cappadocien (2). L'auteur reconnaît la légitimité des deux vocables qui l'un et l'autre désignent la provenance (Asie Mineure et Haute Syrie) des objets étudiés. Il remarque cependant que le terme syro-cappadocien se borne à représenter l'origine des monuments, tandis que le terme syro-hittite « fait davantage état de l'origine ethnique des peuples qui ont produit cette glyptique » (p. 8). Avant d'entrer à fond dans le classement géographique, chronologique, esthétique des nombreux cylindres et cachets dont les musées et les collections particulières d'Europe et d'Amérique se sont enrichis surtout dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'auteur recherche prudemment les « caractères propres au groupe syro-hittite » (p. 13 ss.). Les travaux de Menant, Ward, Hogarth et de Contenau lui-même (3) ont préparé la voie à une analyse des caractères qui permettent de reconnaître un art personnel dans la glyptique de la Syrie septentrionale et de l'Asie Mineure. Cette glyptique se différencie nettement de celle qu'on est convenu d'appeler suméro-akkadienne (4). Mais il existe entre les deux un trait d'union que forment les cylindres « syro-mésopotamiens » du temps de la dynastie d'Ur et de la première dynastie de Babylone, c'est-à-dire du XXVe au XXe siècle av. J.-C. (p. 57). Les Sémites occidentaux, en particulier ceux d'Amourrou, ont réagi sur l'influence chaldéenne. Le dieu Amourrou et sa parèdre Shala, le dieu armé du foudre et la déesse nue, autant d'éléments de transition entre les représentations purement mésopotamiennes et celles de la glyptique syro-hittite. Parmi les caractères qui appartiennent à ce qu'on pourrait appeler le style hittite il faut noter, avant tout, les hiéroglyphes de forme spéciale qu'on rencontre comme éléments d'écriture sur les inscriptions, mais comme symboles sur les cachets ou les cylindres. Le costume est également un excellent critérium pour opposer le type syro-hittite au type chaldéen. Le personnage chaldéen aura des sandales plates, le Hittite ou son congénère de Haute Syrie portera la chaussure à pointe recourbée. La coiffure sera de préférence le turban en Chaldée, le bonnet conique en Asie Mineure. Partout les cornes symboliseront la divinité. Les distinctions de costume n'entraînent pas des différences de race : il y a plutôt un costume régional qu'un costume ethnique (p. 31). Cette constatation est très importante. On a abusé de l'étude de l'habillement, de la chevelure, d'autres signes extérieurs des individus, pour conclure à des caractères spécifiques de la race. Le climat, la nature des productions du sol, l'influence étrangere, la fantaisie personnelle, autant de causes de varieté dans l'unité ethnique. Parmi les armes, le bouclier prend, à partir du XIIIe siecle, la forme en « huit » qui permet de le comparer a ceux des vases du Dipylon, de certaines gemmes crétoises, des fresques de Tirynthe et de Mycenes (p. 33). A propos des représentations de divinités, l'auteur insiste avec raison sur le culte de la déesse-mere, qui est une attestation de « la prépondérance de la femme dans la société anatolienne » (p. 39). Si l'on ramène cette déesse-mère à l'Ishtar babylonienne, il faudra retenir que celle-ci perd son caractere guerrier (p. 43). A côté du principe femelle se developpe le culte du principe mâle sous les formes du

1) In-8° de XII + 217 pp. + XLVIII pl. Paris, Geuthner, 1922.
2) Cf. *RB.*, 1924, p. 317.
(3) Surtout dans l'article « Les cylindres syro-hittites », *Rev. d'Assyriologie*, XIV (1917), p. 61 s.
4) Sur cette désignation, cf. *RB.*, 1921, p. 631.

dieu Teshoup, dieu des montagnes et des orages, réplique du dieu araméen Hadad. Les complications surgissent quand il s'agit de dégager des cylindres et des cachets la représentation du dieu Amourrou. C'est un type syrien qui s'est juxtaposé au hittite Teshoup et qui a été assimilé au dieu de Cilicie, Sandon. Son arme est tantôt le bâton recourbé, tantôt la hache. Sa coiffure est la tiare à sommet arrondi. Il est difficile de saisir sa signification originelle. Selon Contenau, ce serait un dieu de lumière en relation avec le dieu du soleil (p. 48). Après avoir recherché les caractéristiques des figures gravées, l'auteur étudie en détail les cylindres et les cachets, en commençant par l'analyse des empreintes sur les tablettes cappadocienneś. Ces tablettes qui remontent au XXIVe siècle avant notre ère (1) nous ont conservé sur leur argile les plus anciens témoignages de l'art syro-hittite. Elles inaugurent ce que Contenau appelle la première période de la glyptique d'Asie Mineure et de Haute Syrie, période qui va du XXIVe au XVIIe siècle av. J.-C. Aussi bien pour la technique que pour le choix des sujets, les influences directes de l'art chaldéen se font sentir d'une indéniable façon. Mais quelques motifs sont propres à l'art régional, tels le dieu sur son chariot et le taureau transformé en autel. Le culte du taureau devient prédominant. Il semble que le monde hittite serve de lien entre les Sémites et les Égéens pour la diffusion de la taurolâtrie. Quelques cachets peuvent remonter à la même époque que les cylindres dont les empreintes ont été conservées sur les tablettes cappadociennes. La forme extérieure des cachets qui le plus souvent « se composent d'une base circulaire plate surmontée d'une tige en forme de cône terminée ou non par une boule » (p. 96), est un moyen de les discerner des types postérieurs. La seconde période, qui va du XVIe au XIe siècle av. J.-C., manifeste des influences égyptienne, égéenne, voire chypriote. C'est à cette période qu'appartiennent les cylindres palestiniens de Gézer publiés jadis par Macalister. Or il se trouve que ces cylindres offrent des ressemblances frappantes avec ceux dont on relève les empreintes sur les tablettes de Kerkouk (au pied du Zagros, sur le Shatt-el-Adhem, à l'est d'Assur). C'est l'influence chypriote qui s'accuse presque exclusivement sur les cylindres de Gézer. L'on est porté à conclure, avec l'auteur, que « la glyptique de Chypre, celle de Kerkouk et celle de Gézer sont les témoins d'une glyptique commune à une grande partie de l'Asie antérieure, pendant les deux derniers tiers du deuxième millénaire et le début du premier (2). C'est la résultante de l'évolution de la glyptique syro-hittite et de sa combinaison avec des influences égéennes » (p. 165). L'Assyrie optera pour cette glyptique plutôt que pour celle de Babylone. La troisième période (XIe-VIe siècles av. J.-C.) est celle de la décadence. Elle coïncide avec l'effacement de la puissance hittite dont la capitale ne sera plus Boghaz-keui, mais Karkémish. L'Assyrie a tout envahi. Les ornements des cachets seront le plus souvent d'ordre purement graphique; les cylindres perdent leur caractère propre. Il n'y a plus de glyptique syro-hittite. Le dernier chapitre, intitulé « critique du classement », renferme les conclusions de Contenau sur la diffusion des arts en général, et de la glyptique en particulier, à travers l'ancien Orient. Le besoin de synthétiser se fait jour dans les pages où tout est ramené à un art mésopotamien primitif, dont seraient issus l'art élamite, l'art sumérien, l'art hittite, l'art assyrien. Une étude non seulement de la glyptique, mais encore de la céramique, de la sculpture, de l'architecture et de tant d'autres formes de la technique ancienne pourrait seule permettre des déductions qui dépassent de beaucoup la portée de « la glyptique syro-hittite ».

(1) *RB.*, 1921, p. 627; 1922, p. 461.
(2) Comparer les conclusions de Delaporte (*RB.*, 1924, p. 316).

Sous le titre *Hethitica* la librairie Geuthner commence la publication d'une collection de travaux relatifs à la langue, à l'histoire, à l'archéologie hittites. L'idée est heureuse et elle mérite d'être encouragée. Chaque jour amène de nouveaux progrès dans la connaissance d'un peuple qui est rentré avec éclat dans le cadre de l'orientalisme. Depuis 1916 se publient, en Allemagne, les *Boghazköi-Studien,* dont le principal objet est de fournir au monde savant des études sur les textes cunéiformes découverts dans la capitale des Hittites. La France aura également sa collection qui embrassera, d'ailleurs, un domaine plus vaste que celui des *Boghazköi-Studien.* Le directeur est M. Fr. Hrozný. Nul n'était mieux qualifié que ce savant dont les travaux sur « La langue des Hittites (1) » et « Les textes cunéiformes hittites provenant de Boghazkeui (2) » ont ouvert la voie au déchiffrement des inscriptions historiques et religieuses, rédigées dans l'un ou l'autre des dialectes que parlaient les habitants du pays de Ḫattou (3). Un certain nombre des textes en question avaient, d'ailleurs, été édités par lui-même dans les cinquième et sixième cahiers des *Keilschrifttexte ans Boghazköi* (1921). Le sixième cahier contenait le code hittite. C'est par la transcription et la traduction de ce code que Hrozný inaugure les Hethitica (4). Mais on ne se contente pas de nous renvoyer aux copies antérieures. Par un louable scrupule d'objectivité, l'auteur a voulu que chacun puisse contrôler les autographies et les lectures. De très belles planches lithographiées reproduisent les tablettes et les fragments de tablettes qui contiennent des parties de la jurisprudence des Hittites. Rien que ce fait donnerait à la publication actuelle une incomparable supériorité sur la petite brochure où, par dépit de voir le professeur de Prague écrire sa traduction en français, MM. Johannes Friedrich et Heinrich Zimmern ont donné une hâtive interprétation allemande (sans transcription) des textes copiés par Hrozný (5). Les profanes seront peut-être déconcertés par la multiplicité des caractères typographiques qui figurent dans la traduction française. Suivant un procédé très légitime, l'auteur inscrit en capitales les mots correspondant à des idéogrammes du texte cunéiforme, ou à des mots babyloniens qui se sont glissés dans la rédaction hittite. Ainsi apparaît à première vue l'armature étrange de ce style où les mots hittites sont encadrés dans des mots babyloniens écrits syllabiquement ou idéographiquement. On sent partout et c'est d'un grand secours pour le déchiffrement la main du *tupsarru,* c'est-à-dire du scribe professionnel, formé à l'école des maîtres venus de Chaldée ou d'Assyrie (6). Quant aux traductions douteuses, Hrozný a pris soin de les mettre en italiques et c'est sur ces passages que portera l'effort des commentateurs futurs. La difficulté de suivre pas à pas la phrase hittite apparaît dans les cas où l'auteur est obligé d'indiquer entre parenthèses que tel substantif est au nominatif. Il eût mieux valu calquer la phrase en recourant au latin ou adopter carrément l'ordre logique du français. Rien n'est pénible comme de corriger sans cesse la première impression produite. Voici par exemple le § 9, dans lequel nous faisons grâce des capitales : « Si d'une personne sa tête quelqu'un (nom.) frappe, autrefois 6 sicles d'argent on donnait : le frappé

(1) *Die Sprache der Hethiter* (cah. 1 et 2 des *Bogh. Studien*), 1916-1917.

(2) *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi* (cah. 3 des *Bogh. Studien*), 1919.

(3) Cf. *RB.*, 1921, p. 576.

(4) *Code hittite provenant de l'Asie Mineure* (vers 1350 av. J.-C.). 1re partie, transcription, traduction française. In-8° de 159 pp. + XXVI pl. Paris, Geuthner, 1922.

(5) *Hethitische Gesetze* dans *Der alte Orient* (XXIII, 2), 1922. Depuis la publication de Hrozný, les auteurs ont donné quelques *Nachträge* qui rectifient heureusement leur première traduction de quelques paragraphes.

(6) Cf. *RB.*, 1921, p. 576 ss.

3 sicles d'argent prend, pour le palais 3 sicles d'argent on prenait; mais maintenant le roi la (somme) du palais a remis, alors (seulement) le frappé 3 (sicles d') argent prend. » Ce français se retraduira : « Si quelqu'un frappe la tête d'une personne, autrefois on donnait 6 sicles d'argent : le frappé prenait 3 sicles d'argent; pour le palais on prenait 3 sicles d'argent. Mais maintenant le roi a remis (ce qui revenait) au palais, le frappé prend encore 3 (sicles d')argent. » On attend donc avec impatience le deuxième volume où l'auteur nous promet, outre le commentaire, une libre paraphrase de tous les paragraphes dont la version littérale n'est pas assez claire (p. 155). Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une étude du code lui-même qui, avec la loi assyrienne publiée en 1920 par Schrœder (1), est un des plus précieux appoints de ces derniers temps à l'histoire du droit oriental. Tous les assyriologues apprécieront l'exceptionnelle compétence de Hrozný dans le déchiffrement. Ils ne pourront que réprouver, avec lui, les procédés de M. Sommer qui, tout en profitant des travaux de son devancier, semble en faire fi (p. 158).

Avec le concours de M. L. A. Mayer, M. le professeur J. Garstang vient de produire une œuvre très utile à l'étude de la géographie ancienne de l'Asie Mineure et des pays avoisinants (2). Sous forme d'index alphabétique il a recueilli les noms de villes, pays, rivières, montagnes, qui figurent dans les textes de Boghaz-keui publiés jusqu'en 1923. Le système des références est très simple et très commode. Une lettre en face du passage cité indique, en gros, la date du document, soit qu'il appartienne à la première (entre 1925 et 1775 av. J.-C.), à la seconde (1775-1400), à la troisième période (1400-1200) de l'histoire des Hittites. Évidemment l'auteur est moins à son aise dans l'étude des textes en écriture cunéiforme que dans celle des monuments figurés (3). Mais il a eu soin de s'entourer de toutes les garanties désirables en sorte que la transcription est très exacte. C'est surtout dans les notes destinées à identifier ou à localiser les diverses quantités géographiques que se déploient la sagacité et l'érudition de l'auteur. Une première approximation est généralement fournie par les noms qui se trouvent en contact avec celui qu'il s'agit de fixer sur la carte. Les données des textes cunéiformes, des écrivains classiques, de la géographie moderne sont ensuite exploitées habilement et permettent souvent une identification satisfaisante. Naturellement il ne s'agit que d'un premier essai et la carte de la frontière orientale des Hittites (p. 54) pourra être rectifiée sur quelques points. La note de la p. 28 sur *Kizzuwadna* convaincra tous les esprits non prévenus. C'est dans la région du Pont qu'il faut chercher ce pays du fer. La localisation de Garstang coïncide avec celle proposée par Forrer, l'un de ceux qui ont le plus directement étudié les textes de Boghaz-keui. Déjà Winckler, en 1913, avait vu juste quand il écrivait que « Kizvadna (4) est à chercher sur la côte de la mer Noire et doit se confondre à peu près avec le Pont (5) ». C'est méconnaître la géographie de l'Asie Mineure, telle qu'elle ressort de la documentation actuelle, que de vouloir placer l'importante contrée de *Kizzuwadna* en Cilicie (6) où se rencontrent côte à

(1) Cf. *RB.*, 1921, p. 626.

(2) *Index of hittite names.* Section A. Geographical. Part I. In-4 de 54 pp. (avec une carte). Dans les *Supplementary papers* de l'École Britannique d'Archéologie à Jérusalem (n° 1). Londres, 1923.

(3) Dans *The land of the Hittites* (1910).

(4) L'une des orthographes de *Kizzuwadna.*

(5) *Vorderasien im zweiten Jahrtausend*, p. 61 (dans *Mitteil. der Vorderas. Gesellschaft*, XVIII, 4, 1913).

(6) Théorie de S. Smith qui ne semble pas devoir entraîner l'adhésion des spécialistes (cf. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, p. 90, n. 4).

côte les pays de *Karkisa, Viluša, Arzawa,* sans qu'il soit possible d'y trouver un endroit où situer *Kizzuwadna* (1). Pour la ville d'*A-bi-na* (p. 3) nous proposerions volontiers *Abila* (plus tard capitale de l'Abilène de Lysanias) au N. O. de Damas. La situation correspond bien aux données des textes. La confusion de *l* et de *n* est fréquente dans les noms propres transmis par les documents d'origine hittite (2). Cette confusion explique pourquoi le Liban pourra être écrit *La-ab-la-ni* (pour *Labnani*) et même *Ni-ib-la-ni* (pour *Libnani*). Garstang n'admet pas que *Niblani* représente le Liban et il identifierait volontiers le mont Niblani avec le *Nemrud-Dagh* (p. 37). Il cite Weidner (3) en faveur de cette identification. Mais Weidner s'est depuis rangé à l'opinion de Forrer et il n'hésite plus à reconnaître un seul et même nom dans *Niblani* et *Lablani,* qui équivalent à *Libnani* et *Labnani,* c'est-à-dire au Liban (4). La comparaison d'*Aḫ-ḫi-ia-u-wa* avec Ἀγχιάλη près de Tarse (p. 3) est à abandonner définitivement (5). Le nom de Ἀγχιάλη était rendu par *In-gi-ra-a* dans les textes cunéiformes (6). Parmi les plus intéressantes identifications relevons celles de *Dammašḫunaš* avec Damas (p. 12), de *Iaruwataš* (7) avec Arwad (p. 24), de *Kuwalia* avec Kabalia des classiques (p. 31), de *Šerigga* avec Erzingan (p. 42), du fleuve *Séḫa* avec le *Seiḫan* (Sarus des classiques, p. 42) et du *Šiânta* avec le Xanthe (8). L'avantage du recueil si diligemment composé par MM. Garstang et Mayer est de fournir la documentation la plus complète à ceux mêmes qui discuteront les conclusions proposées dans les notes. Espérons que les auteurs nous donneront bientôt la suite de cet index, avec les rectifications et compléments qui s'imposent. D'utiles contributions à la géographie spéciale des grandes régions avoisinant le pays des Hittites ont déjà été fournies par Garstang dans ses *Notes on hittite political geography* qui paraissent dans les *Annals of archæology and anthropology* (vol. X, nos 1-4). On y trouvera une étude détaillée sur les pays d'*Arzawa* (Cilicie) et de *Kizzuwadna* (Pont).

[P. D.]

Palestine. — En 1909, l'École biblique eut l'avantage de posséder M. le Dr Fr. Nábělek venu en Orient pour se livrer à son étude favorite, la botanique. Après quelques mois de séjour et de voyages en Palestine, l'intrépide explorateur gagnait la Mésopotamie et atteignait les îles Bahrein dans le golfe Persique en janvier 1910. On le trouve ensuite au pied des montagnes de la Susiane et dans la steppe d'Amara. Les excursions dans l'Irak et la région de Mossoul jusqu'aux neiges voisines de Revandouz occupent le temps jusqu'à l'été. Mais la flore des montagnes du Kurdistan exerce sur le savant un attrait particulier. De là des pointes poussées vers Asîtha, à Djezîreh, à Midiat dans le Tour Abdîn, puis l'ascension de quelques sommets du Taurus Arménien jusqu'à 2.800 mètres d'altitude. M. N. a la surprise de constater la présence d'espèces méditerranéennes dans les gouffres profonds du district de Berwari et le changement brusque de végétation une fois passé la crête du Taurus Arménien dans la direction de Van. A la suite d'un séjour à Van et aux environs, l'énergique naturaliste se rend à Alep par Bitlis, Mous, Kharpout et ʿAïntab, malgré une fièvre palu-

(1) *RB.*, 1924, p. 559 s.
(2) Exemples cités par Weidner dans *Der Zug Sargons...*, p. 77, n. 1 (*Bogh. Studien.* 6. 1922).
(3) *Loc. cit.*
(4) *Politische Dokumente*, p. 3, n. 5.
(5) *RB.*, 1924, p. 558 ss.
(6) *RB.*, 1910, p. 236.
(7) Déjà identifiée par Hrozný.
(8) Identification proposée par Albright.

déenne qui le mine et dont les accès lui imposent de regrettables arrêts, ne comptant pour rien les fatigues inhérentes à un voyage sans tente ni confort d'aucune sorte. Le contact avec la végétation des pays parcourus n'en est que plus étroit, et bien que M. N. déclare que cet itinéraire avait pour but surtout l'information, quitte à revenir dans la suite explorer en détail (ce que la guerre n'a pas permis), son butin comprend 5.000 numéros de plantes collectionnées. Différée et entravée par le malheur des temps, la publication de son catalogue de la flore palestinienne et orientale a commencé vers la fin de 1923 par un premier fascicule qui contient depuis le genre des Renonculacées jusqu'à celui des Dipsacées inclusivement et où l'on notera plus de cinquante espèces ou variétés nouvelles découvertes par M. Nábělek (1).

P. E. Fund, Quart. Statement. — Janvier 1924. — R. A. S. Macalister, *Premier rapport sur les fouilles de la colline orientale de Jérusalem :* L'aire fouillée au début de la campagne ne contenait que des couches allant de l'époque romaine à l'époque byzantine où furent découverts quelques pavements de mosaïques et de rares objets. Au-dessous, l'escarpe de roc apparut du côté du Tyropœon. — J. Garstang, *Ascalon* avec plans expliqués du monument appelé par l'auteur « maison du Sénat et péristyle d'Hérode » qui manifesterait les vestiges de quatre périodes : l'hellénistique, la romaine I, la romaine II, et la byzantine. — G. Duncan, *Nouvelle inscription grecque des environs du Ghôr es-Ṣâfi*, épitaphe d'un certain Aenius (fils de) Godéos, décédé en 283 (de l'ère de Boṣra) ; la lecture de ce texte sera reprise dans le n° d'octobre. — Bibliographie.

Avril 1924. — M. Macalister publie *le second rapport sur ses fouilles à Jérusalem :* le niveau jébuséen et peut-être aussi préjébuséen est atteint ainsi que certaines constructions d'origine juive, résultats que la *RB.* se réserve d'étudier à loisir. En attendant, contentons-nous d'exposer la conclusion que le savant explorateur croit devoir tirer de ses découvertes : « Nous avons ajouté une nouvelle vallée à la notion des contours de la colline, et trouvé la situation de deux anciennes sources dont l'une fut en usage dans la période de l'occupation humaine. Nous avons déterminé la position et la nature de la fortification nord de la première cité. Nous prétendons avoir trouvé les restes de Millo, et soumettons cette prétention à la critique qui l'acceptera sans aucun doute. Nous avons trouvé une sépulture du premier âge du Bronze. Nous avons découvert d'intéressants édifices domestiques et actuellement nous sommes en train d'exhumer une portion d'un autre gros mur de la cité qui n'est pas encore pleinement identifié. — R^d^ Canon Hanauer, *Damas :* notes sur des changements faits dans la ville durant la grande guerre. — G. Duncan, *Hébreu moderne :* comment le langage de l'Ancien Testament est adapté aux nécessités modernes. Bibliographie.

Juillet 1924. — G. Duncan qui a succédé à M. Macalister dans la direction des fouilles sur la colline orientale de Jérusalem présente le *troisième rapport.* La découverte du mur antique de la cité jébuséenne du côté Est a couronné une longue période d'efforts. La fortification offre en cet endroit une double physionomie à différences très marquées. Le mur cananéen incliné en glacis, bâti avec des blocs dégrossis au marteau, appareillé assez grossièrement pour laisser des interstices comblés d'éclats de pierres et de mortier ; la muraille postérieure, érigée en avant de la précédente, d'un aspect plus civilisé avec ses pierres de taille et ses rangées de moellons ordonnées avec un certain art. Quelques poteries jébuséennes ont été

(1) *Iter Turcico-Persicum, Pars I : Plantarum collectarum enumeratio* (*Ranunculaceae Dipsacaceae*) faisant partie des publications de la Faculté des Sciences de l'Université Masaryk. 8° de 144 pp. et 16 planches, A. Píša, Brno.

cueillies dans les excavations. — R. A. S. Macalister *sur un remarquable groupe d'objets de culte provenant de la fouille d'Ophel* : étude de quelques fragments sculptés parmi lesquels une reproduction présumée d'attributs de divinité égyptienne. — Quelques mots sur une miniature de columbarium taillé dans un bloc de calcaire blanc provenant de déblais du « Garden Tomb » et qui, pour certains, jette une lumière définitive sur la localisation du Calvaire et du Saint-Sépulcre. Voici par quel processus cet humble objet arrive à révolutionner la topographie des Lieux saints, au dire du moins du Rév. Dobson, curé de Paddington, qui l'a honoré d'une photographie et d'un article retentissant dans le *Times* du 24 juillet 1924, article que nous possédons grâce à l'amabilité du Rév. Ph. Usher de l'église Saint Georges à Jérusalem. Ce petit objet n'est rien moins qu'un sanctuaire de Cybèle ou d'Aphrodite avec la colonne et l'arbre d'Adonis ou d'Attis. Cette reproduction ne pouvait se trouver que dans un temple de Vénus. Or Hadrien éleva un temple de Vénus sur le Tombeau de la Résurrection, et l'objet a été découvert dans la propriété dite « Garden Tomb ». Donc ladite propriété n'est autre que l'emplacement du temple d'Hadrien et par contre-coup celui du Saint-Sépulcre. Pour confirmer ce sorite on évoque de soi-disants vestiges de temple païen : des amorces d'arceaux dans le rocher qui renferme le « Garden Tomb », trois cavités pratiquées au-dessus de la porte, un pavement de pierre et une colonne, sans compter l'inévitable épitaphe de Nonnus et d'Onésimus qui reposent « près de mon Seigneur ». Dans le voisinage se trouvaient les ruines d'une ancienne église. Comment ne pas croire, après tout cela, que le tombeau du Christ, le sanctuaire de Vénus et la basilique constantinienne ne soient pas au « Garden Tomb »?

Malheureusement pour cette thèse, rien n'est solide dans tout cet échafaudage. L'ancienne église est celle qu'Eudocie acheva en l'honneur du martyre de saint Étienne. L'épitaphe de Nonnus découverte devant la façade de cette basilique, et non sous une voûte proche de la tombe du Jardin, ne contient pas du tout la lecture fameuse « buried near my Lord », inventée pour les besoins de la cause moyennant une mésintelligence du verset 1 du psaume 90 ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ Ὑψίστου, gravé en abrégé au-dessus de la porte de l'hypogée, et qui fait partie de l'office des funérailles dans le rite grec. Deux autres débuts de psaumes se lisent à l'intérieur. Les coupures du roc à la façade du « Garden Tomb » s'expliquent par l'adaptation médiévale de la nécropole antique à la fondation d'une grande écurie, comme l'attestent les mangeoires taillées dans le rocher que tout le monde peut y voir ainsi que les anneaux destinés à attacher les ânes. Quant au précieux bloc de *ka'kouly* excavé en petit columbarium, il est avéré qu'il faisait partie de ces modèles que le danois Carl Beckholdt fabriquait à la pointe du canif et qu'il vendait aux visiteurs du « Garden Tomb ». Beckholdt, gardien de ce lieu vers 1910, est l'auteur d'une maquette des tombeaux d'Absalon et de Rachel qui sont en la possession de M. Dalman. Le columbarium ne présentant pas assez d'intérêt fut laissé pour compte et finit par paver un sentier de jardin jusqu'au jour de 1924 où l'on essaya de lui conférer une notoriété retentissante. *Much ado about nothing!*

Le Gérant : J. GABALDA.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Librairie VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, 90, rue Bonaparte, Paris 6e

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Vient de paraître :

HISTOIRE POLITIQUE
DES
PROTESTANTS FRANÇAIS
(1715-1794)

Par M. Joseph DEDIEU

DOCTEUR ÈS LETTRES

2 vol. in-12 de XV-422 et de IV-375 pages . . . . . **25 fr.** »

Volumes précédemment parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, **de Néron à Théodose**, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Histoire des dogmes **dans l'antiquité chrétienne**, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**
— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**
— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : **I. La Littérature grecque**, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Épuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : **La Littérature syriaque**, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 . . . . . **10 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Les chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, **sous la dynastie Sassanide** (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12 . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Troisième édition.* 1 volume in-12 . . . . . **10 fr.**

L'Église et l'Orient au Moyen Age : **les Croisades**, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par M. G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. . . . **10 fr.**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . **10 fr.**

Librairie Victor LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Les Moralistes chrétiens

(Textes et commentaires)

Nouvelle collection publiée sous la direction de

M. BAUDIN,

Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Viennent de paraître :

Saint Thomas d'Aquin, par M. **ÉTIENNE GILSON**, chargé de cours à la Sorbonne, directeur d'études à l'École pratique des hautes études religieuses. 1 volume in-16 de 380 pages, **12** fr.; *franco par la poste* . . . . . **13** fr. **20**

Saint Jean Chrysostome, par M. **PH. E. LEGRAND**, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-16 de 320 pages, **10** fr.; *franco par la poste* . . . . . **11** fr. »

Saint Basile, évêque de Césarée, par M. l'abbé **JEAN RIVIÈRE**, docteur en théologie, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-16 de 320 pages, **10** fr.; *franco par la poste*.. . . . . **11** fr. »

Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne, par M. **JACQUES CHEVALIER**, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble. 2 vol. in-16 de XIX-296 et IV-314 pages, **20** fr.; *franco par la poste*. . . . . **22** fr. »

Deuxième édition ***Vient de paraître :***

LE SIÈGE APOSTOLIQUE

(359-451)

par Mgr Pierre BATIFFOL

1 fort volume in-12 de VII-624 pages, **15** fr.; *franco par la poste* . . . . . **16** fr. **50**

Ce volume termine les études de Mgr Batiffol sur le *Catholicisme, des Origines de l'Église à Saint Léon.*

Volumes précédemment parus :

= **I. L'Église naissante et le Catholicisme.** *Neuvième mille.* 1 vol. in-12 de XXVI-520 pages, **10** fr.; *franco par la poste*. . . . . **11** fr.

= **II. La Paix Constantinienne et le Catholicisme.** *Deuxième édition.* 1 volume in-12 de VII-542 pages, **10** fr.; *franco par la poste* . . . . . **11** fr.

= **III. Le Catholicisme de saint Augustin.** *Deuxième édition.* 2 vol. in-12 de VIII-276 et IV-278 pages, **14** fr.; *franco* . . . . . **16** fr

Viennent de paraître :

L'Évolution homogène du dogme catholique, par le R. P. **MARIN-SOLA**, O. P., Maître en théologie, professeur de dogme à l'Université de Fribourg (Suisse). *Deuxième édition.* 2 vol. in-8°, **50** fr.; *franco par la poste* . . . . . **55** fr.

Tradition et Protestantisme, par le R. P. **GONZALVE PROULX**, O. P., lecteur en S. Théologie. *Ouvrage tiré à petit nombre.* 1 vol. in-12, **10** fr.; *franco par la poste* . . . . . **11** fr.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE N° 2 1er AVRIL 1925

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

Pages

R. P. L.-H. Vincent. — Les fouilles de Byblos 161

R. P. F.-M. Abel. — Topographie des campagnes machabéennes (*suite*). 194

M. G. Bardy. — Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène 217

Mélange. — Nouveaux ossuaires juifs avec graffittes, R. P. M.-R. Savignac. 253

Chronique. — Tombeaux récemment découverts à Marisa. — Deux tombeaux à meule à Abou Ghoch. — Eglise byzantine au Khirbet Hebeileh, R. P. F.-M. Abel. 267

Recensions 283

Bulletin 301

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
Via dei Cestari, 2

R. C. *Seine* n° 90.287.

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages environ.

PRIX DE L'ABONNEMENT *à partir du 1er janvier 1925* { Pour la France . . . . **40** fr. / Pour l'Étranger . . . . **44** fr.

***Prix du numéro :* 11 fr.**

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier.

Prix de chaque année, de 1921 à 1924 : 32 francs, port en plus.

Prix de chaque année antérieure à 1921 : 24 francs, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne, Jérusalem (Palestine).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Publiée sous la direction du R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, Correspondant de l'Institut

Vient de paraître :

Evangile selon saint Matthieu, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 fort volume in-8° raisin de CLXXXVIII-560 pages ..... **45** fr. »

Volumes précédemment parus :

Canaan, d'après l'exploration récente, par le P. Hugues VINCENT, des Frères Prêcheurs, professeur d'archéologie biblique à l'Ecole Saint-Etienne de Jérusalem. *Deuxième mille.* 1 vol. in-8° raisin de XII-495 pages, orné de 310 gravures et 11 planches hors texte, dont une en chromotypographie ... **30** fr. »

Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, transcription, traduction, commentaire, par le R. P. DHORME, des Frères Prêcheurs, professeur d'assyrien à Saint-Étienne de Jérusalem. 1 vol. in-8° raisin de XXXVII-406 pages ..... **18** fr. »

Les Livres de Samuel, traduction et commentaire, par le R. P. Paul DHORME, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de X-448 pages ..... **18** fr. »

L'Ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire, par E. PODECHARD, professeur à la Faculté de théologie de Lyon. 1 vol. in-8° raisin de XVII-499 pages ..... **18** fr. »
Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Livre de Jérémie, traduction et commentaire, par le R. P. Albert CONDAMIN, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° raisin de XLV-380 pages ..... **24** fr. »

Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés par M. A. VAN HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain. 1 vol. in-8° raisin de XVII-759 pages ..... **30** fr. »

Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Troisième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de CLV-30*-456 pages ..... **35** fr. »

— **Le même ouvrage, abrégé.** *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 ..... **4** fr. »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin de CLXVII-631 pages ..... **50** fr. »

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. CALMES. 1 vol. in-8° raisin. (*Epuisé.*)

— **Le même ouvrage, abrégé.** *Quatrième édition.* 1 vol. in-12 ..... **4** fr. »

Saint Paul. Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Deuxième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21*-395 pages ..... **25** fr. »

Saint Paul. Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-176 pages ..... **15** fr. »

L'Apocalypse de saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. ALLO, O. P., recteur de l'Université de Fribourg (Suisse). *Deuxième édition.* 1 volume in-8° raisin de CCLXVIII-375 pages ..... **45** fr. »

Introduction aux Paraboles Évangéliques, par le P. D. BUZY, des Prêtres du S.-C. de Jésus (de Bétharram), docteur ès sciences bibliques. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 de XXIII-476 pages ..... **6** fr. »

LES FOUILLES DE BYBLOS

Philon de Byblos reportait sans hésitation les origines de sa ville à l'époque fabuleuse des Ouranides; elle avait été fondée, la première de toutes les villes dans son estimation, par Kronos en personne (1). Vers le même temps, Lucien qui connaissait en Phénicie des temples sans images ne le cédant guère en antiquité aux temples égyptiens eux-mêmes (2), se faisait l'écho de traditions sacerdotales attestant que Byblos et son sanctuaire remontaient à ces temps héroïques où les dieux eux-mêmes organisaient le monde et recevaient sur terre une glorieuse sépulture. Sous la modération calculée de Lucien comme dans l'assertion intempérante de Philon perce une même tradition locale.

Fiction présomptueuse, ou survivance tenace d'une conviction enracinée dans le sol giblite depuis des époques immémoriales? La seconde alternative ne semblait pas s'imposer avec beaucoup de poids. Pour autant qu'on le pouvait pénétrer jusqu'à nos jours, le caractère sacré dont s'auréolait Byblos relevait d'un syncrétisme trop touffu pour être primordial, tout au moins bien archaïque. Rien dans la documentation littéraire courante ne suggérait pour cette localité quelque prépondérance marquée sur d'autres cités phéniciennes, Tyr et Sidon par exemple; rien surtout n'impliquait dans son histoire un archaïsme transcendant, puisque les attestations positives ne semblaient pas dépasser de beaucoup l'horizon contemporain de la XVIIIe dynastie égyptienne (3). Non moins parcimonieux et étroitement limité demeurait le témoignage de l'archéologie et de ce point de vue les savantes recherches de la *Mission de Phénicie* prenaient

(1) Philon, *Fragm.* II, 17, dans Müller, *Fragm. hist. gr.*, t. III, p. 568. Cf. Lagrange, *Études... relig. sém.*[2], p. 423.

(2) Lucien, *De dea syria*, §§ 3, 6 s.

(3) C'est surtout dans les *Lettres d'el-Amarna* que Byblos était mise en relief; voir Dhorme, *RB.*, 1908, p. 510; 1909, p. 368 ss.; 1924, p. 5 ss. La brochure du Dr J. Rouvier, *Gebal-Byblos; son histoire dans l'antiquité et sa nécropole phénicienne* (Beyrouth 1899) résumait bien l'information courante à cette date. Cf. *RB.*, 1899, p. 553 ss.

un caractère décevant. Le plus ancien monument exhumé par les fouilles était un lambeau de bas-relief égyptien difficilement antérieur au Nouvel Empire (1); la plupart des autres se classaient aux époques hellénistique et romaine. Entre ces deux phases extrêmes se répartissaient avec plus ou moins de précision quelques monuments ramenés au jour par les chercheurs de trésors : un fragment de stèle portant les cartouches du pharaon Sésac (945-924) (2) et un texte phénicien mutilé, la stèle votive du roi Iéḥawmélek (V^e^-IVe s.) (3), enfin la stèle anodine d'un fonctionnaire pharaonique du début de la XIXe dynastie (4).

Tel était à peu près le bilan de l'information au moment où M. P. Montet abordait à Byblos, au mois de juin 1919. Sa maîtrise de l'antique littérature égyptienne lui ayant donné l'évidence que des relations commerciales très assidues s'étaient établies de bonne heure entre l'Égypte et le port phénicien de Byblos, M. Montet concevait l'espoir judicieusement raisonné de découvrir en cette localité quelques vestiges concrets de ces relations (5). Ce qui avait attiré surtout les Égyptiens, c'était la nécessité de s'approvisionner en bois de construction, en bois de luxe et en essences résineuses dont le Liban offrait d'inépuisables réserves. Les marins en particulier estimaient à ce point les beaux arbres de la futaie libanaise, et sans doute les sapins de préférence, que dès les jours lointains de la IVe dynastie le qualificatif *Kebenit* « giblite » désignera les navires de haute mer, exprimant avec limpidité l'origine des matériaux dont ils sont faits (6). Telle fut pour l'Égypte, à toutes les époques, l'importance d'un libre trafic des bois libanais dans le port de Byblos qu'elle se préoccupa sans cesse d'un traitement de faveur pour cette ville.

Tout portait donc à croire qu'un comptoir égyptien dans la rade giblite devait avoir été fondé vers le début de l'Ancien Empire. En vertu des usages pharaoniques cet établissement commercial comportait à peu près certainement quelque édifice religieux plus ou moins monumental dont il y avait chance qu'on retrouverait les ruines.

(1) Renan, *Miss.*, p. 178 ss. et pl. XX, 1. M. de Rougé (*ibid.*, p. 180) revendiquait seulement l'époque « de la dix-huitième et de la dix-neuvième dynastie » comme date des premières influences égyptiennes dans l'art de Phénicie.

(2) Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, VI, 74 s.

(3) *Corpus Inscr. semit.*, I, n° 1.

(4) Rouvier, *Gebal-Byblos...*, p. 11.

(5) P. Montet, *Lettre à M. Clermont-Ganneau*, dans *Comptes rend. Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1921, p. 158-168.

(6) Montet, *op. l.*, p. 159 s. Id., *Les scènes de la vie privée dans les tomb. égyp. de l'Anc. Empire*, p. 332. Cf. C. Boreux, *L'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'A. E.*; dans *Mém. Inst. Fr. Archéol. Or. Caire*, L (1924), p. 122 ss.

Puisque la déesse Hathor enrichissait son protocole du titre de « Dame de Byblos » en des textes du Moyen Empire, elle avait donc, à tout le moins dès cette époque, un temple en cette ville. Et comment imaginer que les Pharaons des dynasties bien antérieures, qui attachaient tant de prix à leurs bonnes relations avec Byblos, avaient négligé de se concilier par quelque fondation pieuse la faveur des dieux locaux (1)?

En quelques jours de fructueuse enquête M. Montet recueillait à la surface même du sol les indices d'un important édifice égyptien peut-être contemporain de l'Ancien Empire. Ces indices furent jugés suffisamment explicites pour que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres prît sous son patronage une fouille dont la direction serait réservée à M. Montet. Inaugurés le 20 octobre 1921, avec le bienveillant appui du Haut-Commissariat de la République française en Syrie, les travaux ont été poursuivis par campagnes annuelles de trois mois environ; M. Montet doit en effet continuer, parallèlement à cette lourde tâche archéologique, son enseignement de l'égyptologie à l'Université de Strasbourg. De la quatrième campagne, à peine close, il n'y a pas encore lieu de parler. Des trois campagnes antérieures les résultats ont été si remarquables qu'au sentiment d'un juge très qualifié « il n'a pas été fait, dans ces dernières années, de découvertes aussi importantes pour l'histoire du proche Orient » (2). C'est un aperçu très sommaire de ces découvertes, pour autant que les rendent accessibles les comptes rendus préliminaires de M. Montet, diverses monographies de détail écrites par lui-même et par d'autres maîtres (3), que la *Revue* se propose de présenter à ses lecteurs (4).

(1) Montet, *C. R. Acad.*, 1921, p. 161.

(2) Saud, *Syria*, IV, 1993, p. 301.

(3) Montet, *Comptes rendus AIBL.*, 1922, p. 7-20 (1re campagne, automne de 1921); 1922, p. 84-96 (2e camp.). Le compte rendu préliminaire de la 3e camp. (automne de 1923) a paru dans *Syria*, IV, p. 334-344. — P. Montet, *Les Égyptiens à Byblos* dans *Monuments et Mémoires... Piot*, t. XXV, 1922, p. 237-272 et pl. XIX s. — *Le pays de Negaou, près de Byblos, et son dieu*, dans *Syria*, IV, 1923, p. 181-192. — *Les fouilles de Byblos*, dans *L'Illustration*, n° du 15 déc. 1923, p. 627 ss. (pour les deux premières campagnes) et n° du 3 mai 1924 (p. 402-5, pour les trav. de 1923). — R. Dussaud, *Mission Montet à Byblos; Syria*, II, 1921, p. 333 s. — *Byblos et la mention des Giblites dans l'A. T.*; *Syria*, IV, 1923, p. 300-315. — *Les inscript. phénic. du tombeau d'Aḥiram, roi de Byblos; Syria*, V, 1924, p. 135-157. — M. Lidzbarski, *Epigraphisches aus Syrien*, dans *Nachrichten d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen; philos.-histor. Klasse*, 1924, p. 43 ss. — H. Gressmann, *ZATW.*, 1924, p. 349-351 : note sur la nécrop. royale de Byblos, avec une trad. des textes par G. Hoffmann. J'ai pu utiliser, pendant la correction des épreuves de cette note, le mémoire de M. Montet, *Les fouilles de Byblos, 1919-1923*, dans le *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, déc. 1924, pp. 49 ss.

(4) J'ai bien à cœur d'exprimer à M. Montet la plus sincère gratitude pour la courtoisie

L'ensemble peut se grouper sous deux chefs : le sanctuaire et la nécropole royale.

I. — LE SANCTUAIRE DE BYBLOS.

Djebeil, développée en éventail autour de sa rade profonde et bien protégée, occupe un amphithéâtre mollement relevé vers l'Est (1) et couvert au Nord et au Sud par deux collines qui aboutissent à la mer en falaises inégalement abruptes. Celle du Sud, la plus altière, projette à pic au-dessus des flots une spacieuse esplanade ponctuée par quelques maisons parmi de vagues cultures, tandis que le rempart et le château-fort du Moyen Age s'accrochent à sa crête septentrionale. Une telle situation désignait, à ne pouvoir s'y méprendre, l'acropole primitive de Byblos, par conséquent l'emplacement probable de son plus ancien lieu de culte. Les fouilles ne devaient pas tarder à révéler, au milieu même de cette esplanade, un sanctuaire que de malencontreuses habitations modernes n'ont pas encore permis d'explorer intégralement. Voir le diagramme topographique.

M. Montet n'en a pas moins acquis l'évidence que cette installation cultuelle se compose de deux temples reliés par une cour dallée et spécifiés d'après la nature des trouvailles comme « temple égyptien » et « temple phénicien » — ou d'un terme plus générique « syrien » — (2).

Le premier aligne au bord oriental de la cour sa façade précédée de statues gigantesques sur lesquelles un vandalisme sauvage s'est acharné. Trois colosses assis et de taille décroissante devaient faire pendant à un groupe analogue de colosses debout dont subsiste le premier seulement (pl. IV, 1). Dieux ou génies, ces colosses montaient leur faction devant une entrée monumentale dans laquelle deux bases symétriques — non sans analogie avec les bases ordinaires à Sendjirli — amorcent une allée à colonnes entre des salles dont l'agencement échappe encore. Dans la plupart de ces salles il n'a guère été recueilli qu'une céramique peu expressive et fort maltraitée ; mais dans la plus

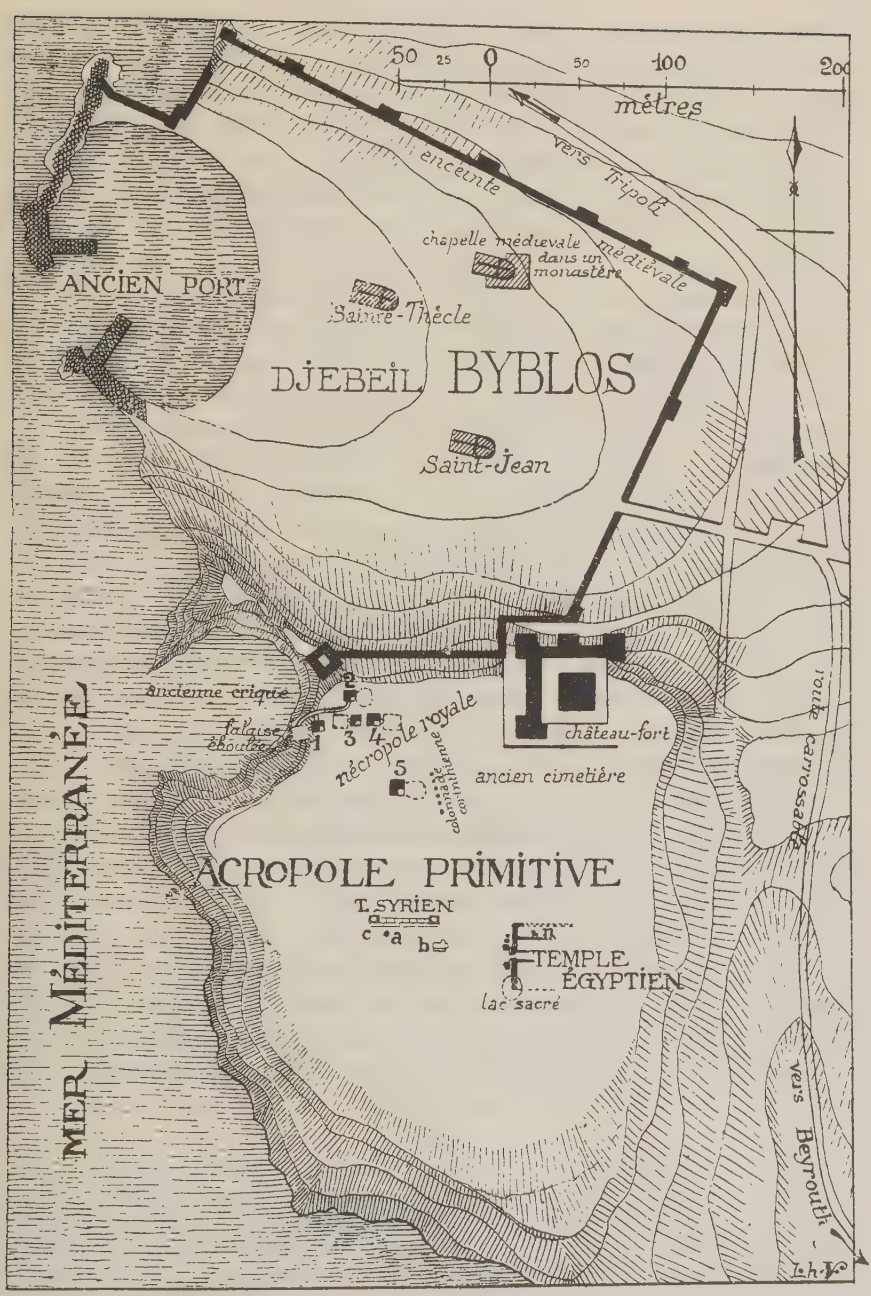
très aimable avec laquelle il nous a ouvert son chantier, et pour la parfaite libéralité de l'autorisation qu'il a bien voulu depuis longtemps accorder à la publication de cette note. Mes remerciments s'adressent aussi à M. Dussaud, qui a eu la bonté d'autoriser l'utilisation des éléments publiés dans *Syria,* et à M. Lidzbarski pour l'obligeant envoi de sa monographie sur l'inscr. d'Aḥiram.

(1) Strabon, XVI, II, 18 : [Βύβλος] κεῖται... ἐφ' ὕψους τινὸς μικρὸν ἄπωθεν τῆς θαλάττης. Rouvier, *Gébal-Byblos*..., p. 2 ss. suppose avec vraisemblance qu'au 1er siècle les faubourgs de la ville pouvaient se développer jusque vers la colline de Qaṣṣouba. Voir *RB.*, 1903, p. 407 ss., les monuments religieux intéressants que signale en ce lieu le R. P. S. Ronzevalle.

(2) *Compt. rend.*, 1923, p. 84 s. et 87, fig. 2. Cf. *Syria,* 1923, p. 334, fig. 1.

1. DJEBEIL. Les colosses devant la façade du temple égyptien. Vue prise du Nord-Ouest.

2. DJEBIEL. La nécropole royale. Les nos sont ceux des hypogées dans la description. Vue prise du Nord-Est.
(Clichés Savignac.)



DJEBEIL. Diagramme topographique et localisation des fouilles de l'acropole.

a, emplacement de la jarre remplie d'offrandes. — b, autel sur le dallage de la cour. — c, dépôt de fondation sous le grand dallage; il se développe au N. sous le gradin et sous la base de portique du temple. — n, statue mutilée de la Dame de Byblos. — Les nos 1-5 localisent les hypogées royaux.

reculée, à l'angle N.-O. de l'édifice, l'heureux explorateur a mis la main sur deux statues d'un grand intérêt malgré leur mutilation : un dieu et une déesse assis sur des sièges carrés, un peu massifs, presque des tabourets, décorés toutefois par des pattes de lion et sans doute disposés jadis côte à côte dans le sanctuaire. L'œuvre est franchement égyptienne et l'ensemble de ses caractères autoriserait à la reporter aux origines de l'Ancien Empire, soit presque à l'aurore du IIIe millénaire (1).

Que ce couple divin représente bien les titulaires égyptiens du temple, on en trouvera la preuve dans un bas-relief exhumé naguère à ce même endroit. Deux tableaux symétriques montrent un roi agenouillé présentant son offrande à un dieu d'un côté, à une déesse de l'autre. Dieu et déesse sont assis sur des sièges singulièrement comparables à ceux des statues et dans la même attitude, le sceptre en main ; l'un et l'autre sont désignés seulement par l'épithète uniforme *neb Kebn* « Seigneur de Byblos » ; *nebt Kebn,* « Dame de Byblos ». L'orthographe même du nom local en souligne l'archaïsme puisque la forme *Kebn* = Gébal, usitée jusqu'à la XIIe dynastie, fut alors modifiée en *Kepen* dans le répertoire des scribes pharaoniques (2). Bas-relief à inscription votive et représentation plastique des divinités à qui s'adresse le culte relèvent donc d'une même époque approximative, et l'on a vu que, pour les deux statues, cette époque était apparemment de beaucoup antérieure à la XIIe dynastie.

Les attributs et la physionomie du dieu, dans le bas-relief l'identifient avec l'Amon-Rê égyptien à tête de bélier, que surmontent le disque et le croissant ; une coiffure analogue orne le front de la déesse parèdre sans la spécifier aussi explicitement, bien qu'on songe assez volontiers à Isis-Hathor. Il va sans dire que si les Égyptiens de l'Ancien Empire, attirés à Byblos par leur dévotion pour cette « terre des dieux », et plus puissamment encore amorcés par les profits du négoce, pouvaient conférer à deux divinités nationales une telle suprématie sur la contrée, c'était moins pour afficher un droit de problématique suzeraineté que dans le but d'assurer mieux leurs

(1) Montet, *C. R. Acad. I. B.-L.*, 1923, p. 86 ; *L'Illustration,* 15 déc. 1923, p. 629. On se souvient que l'*Ancien Empire* comprend approximativement les dynasties III-X (*memphites*) et a duré de 2900 à 2150 environ. La documentation actuelle ne dépasse guère la VIe dyn. (entre 2600 et 2500). Le *Moyen* Empire, dynasties XI-XVII (*thébaines*) va de 2150 à 1600. Hiatus après la XIIIe dyn. (vers 1790). Période des Hyksos (jusque vers 1600). Le *Nouvel* Empire, dynasties XVII-XX s'étend de 1600 à 1160, époque où commencent les dynasties *saïtes*. Le nom de dyn. *thinites* est attribué aux *deux* premières dynasties historiques et couvre à peu près 600 ans, de 3500 à 2900.

(2) Montet, *C. R.*, 1921, p. 166 s. et fig. 7 : cf. 1923, p. 86.

relations pacifiques avec la population et de se concilier la faveur des dieux giblites. Suivant la fine remarque de M. Montet, sur ce sol « peuplé de divinités », les pharaons ne pouvaient « prendre pied qu'à la condition de les adopter et d'être adoptés par elles » (1).

Et ce sera l'un des plus brillants résultats de la fouille d'avoir mis en lumière de quels dieux locaux les Égyptiens s'étaient constitués les clients à Byblos par une assimilation plus ou moins superficielle à des divinités familières dans la vallée du Nil. Sur un cylindre d'époque thinite découvert à proximité du temple, l'explorateur a pu lire le protocole d'un pharaon qui se glorifie d'être « dans Byblos l'aimé de la déesse..., fils du Lion, fils du Rê du pays montagneux [et l'aimé] du dieu... qui est Khây-tâou » (2).

La lecture des idéogrammes hiéroglyphiques où se cachent le nom de la déesse et celui du dieu se dérobe; il est néanmoins très suggestif déjà que ces figurines reproduisent la silhouette même des personnages divins concrétisés par les statues du temple et qualifiés « seigneurs de Byblos ». Les autres dieux dont Pharaon se réclame, le Lion, le « Rê du pays montagneux », bénéficient de vocables plus clairs à première vue, mais qui ne laissent pas soupçonner leur appellation de terroir. Au contraire, pour le dieu mis, semble-t-il, en parallèle plus direct avec la déesse, — à qui la prépondérance est ici dévolue, — voici paraître une spécification précieuse : il est *Khây-taou,* « celui qui se manifeste brûlant »; et il n'est guère douteux que des lions lui soient associés. Or ce *Khây-taou,* qui paraphrase sur le cylindre thinite le nom obscur d'un dieu en relation avec Byblos, intervient dans un texte des Pyramides, sous la VIe dynastie, comme « le dieu de Nega »; c'est encore à M. Montet qu'on sera redevable de ce rapprochement, comme aussi de la démonstration que le Nega, ou « pays de Negaou » désignait précisément cette région du Liban riche en conifères résineux, sapins en particulier, tant prisés par les Égyptiens et dont Byblos était le port (3). Si ses déductions sont heureuses jusqu'au bout, l'appellation toponymique *Nega* nous rendrait même le nom de la déesse qui défiait le déchiffrement dans

(1) Montet, *Monum. Piot,* XXV, 272 voir 251; cf. *Syria,* IV, 1923, p. 188; *C.R.*, 1921, p. 159.

(2) *Monum. Piot,* XXV, 248-254, et pl. XIX, 6; cf. *C. R.*, 1922, p. 12 ss. L'absence de nom royal s'explique probablement par le fait que l'usage du cartouche pharaonique apparaît seulement avec Zeser, fondateur de la IIIe dyn. (vers 2900); cf. A. Moret, *Monum. Piot,* XXV, 279.

(3) *Syria,* IV, 1923, p. 185 ss. Dans des textes égypt. du IVe s. on entendra vanter encore, pour les portes d'un temple, le « bon sapin des forêts du Liban »; Lefèbvre, *Le tombeau de Petosiris,* I, 102, inscr. 61[26].

l'inscription du cylindre thinite. L'analyse décompose, en effet, ce terme en deux éléments dont le sens est « qui contient, ou qui possède GA ». Le signe hiéroglyphique GA dépourvu encore de toute identification, a été relevé par M. Montet sur un bas-relief de la VIe dynastie dans la désignation d'une déesse *Ga't* à qui fait cortège une déesse-lionne, *Mn-t,* non moins étrangère au panthéon égyptien et très en situation parmi les divinités syriennes. D'où la conclusion tout à fait plausible que Ga-t « peut fort bien avoir été au milieu des forêts de pins ou de sapins la compagne de Khây-taou » (1). Pris au dépourvu pour indiquer le nom propre du pays privilégié d'où Pharaon tirait ses approvisionnemeuts de bois, les scribes royaux forgèrent probablement cette appellation pittoresque : la contrée où préside la déesse Ga-t. Admise ou récusée, cette interprétation du vocable toponymique *Nega* laisse intacte l'identification de la déesse Ga-t, — peut-être même Ga sans déterminatif féminin —, son groupement avec le dieu Khây-taou, finalement aussi l'équation de ce couple divin giblite (2) avec le couple représenté dans le temple égyptien de l'acropole sous une vague apparence d'Amon-Rê et d'Isis-Hathor.

On appréciera toute la portée de ces faits nouveaux si l'on veut bien se remettre en mémoire que le savant explorateur attribue à l'Ancien Empire le bas-relief des « Seigneurs de Byblos », le groupe plastique où ils sont concrétisés à l'usage des Égyptiens et le temple que la piété intéressée des pharaons leur avait consacré. Dans la durée plusieurs fois séculaire de l'Ancien Empire il serait même enclin à choisir plutôt la période initiale, celle à tout le moins qui précéda le déclin de la VIe dynastie (3). Le temple égyptien remis au jour peut donc avoir été fondé vers 2900 avant notre ère, mais il était certainement en exercice avant 2500. Si limitée qu'elle soit encore, la fouille a pourtant révélé dans l'ordonnance de ce temple un détail qui mérite de n'être pas omis. Vers l'extrémité méridionale de la façade un mur épais d'un mètre et d'excellente construction délimitait un bassin ovale d'environ $7^{m},50 \times 5^{m},50$. Il était séduisant d'y recon-

(1) *Op. laud.*, p. 191.

(2) Interprété avec un littéralisme strict, le cylindre thinite assignerait comme parèdre de la déesse suprême dans Byblos le dieu désigné par un idéogramme encore mystérieux et mis en relation avec « deux lions » ; Khây-taou serait le dieu particulier de la région des Sapins, ou du Nega (voir MONTET, *Syria,* IV, 187). Mais puisque dans l'usage linguistique égyptien le nom de Byblos est devenu parfois synonyme de « région des sapins », Khây-taou pourrait n'être qu'un aspect particulier du dieu giblite. Ainsi paraît également l'entendre M. Dussaud (*Syria,* IV, 303), non sans accentuer peut-être à l'excès (p. 308), « l'identification du dieu et de l'arbre », pin ou sapin, de la légende osirienne.

(3) MONTET, *C. R.*, 1923, p. 94; cf. p. 86.

naître le lac sacré complément presque nécessaire d'une vaste catégorie de sanctuaires égyptiens. L'hypothèse devait prendre beaucoup de poids grâce à la découverte d'un vase de luxe orné d'une inscription dans laquelle le roi Ounas affecte de se proclamer chéri « de Rê qui est sur le lac de pharaon » (1). Avec le règne d'Ounas on est reporté vers 2570 av. J.-C., au déclin de cette V^e^ dynastie que caractérisa son culte pour le dieu-Soleil = *Rê* (2). A supposer que la toute première installation religieuse égyptienne à Byblos n'ait pas comporté de bassin sacré où faire voguer la barque solaire, puisqu'aussi bien le culte visait surtout des divinités locales, on concevrait aisément qu'Ounas ait eu à cœur de signaler sa pieuse munificence envers le sanctuaire giblite en même temps qu'il y marquerait son empreinte par l'addition du lac, accessoire usuel du culte de Rê. Nombreux s'offraient les motifs d'assimilation entre ce dieu qui parvenait alors en Égypte au rang suprême avec un caractère d'universalité et les dieux de Byblos, parmi lesquels on a vu figurer, dès l'époque thinite égyptienne, un « Rê du pays montagneux ». De même, par exemple, que des lions semblent avoir été l'accompagnement obligatoire du couple sacré Ga-t et Khây-taou, le lion était en Égypte un symbole, voire même « une forme de Rê » (3). Au surplus, ce dieu giblite « qui se manifeste brûlant », *Khây-taou*, n'apparaissait-il pas tout bonnement, aux yeux d'un pharaon de la Ve dynastie — si ce n'est aux regards de pharaons bien antérieurs — comme un succédané local de Rê universel?

Grâce à la pénétrante sagacité de M. Montet on connaît donc désormais non seulement l'existence d'un temple érigé sur l'acropole de Byblos par les pharaons des premières dynasties historiques, mais les dieux locaux dont les Égyptiens de l'Ancien Empire eurent à cœur de se concilier la bienveillance. Ce n'est pas le lieu d'en faire ressortir l'intérêt. Ajoutons seulement qu'au témoignage actuel de la fouille avant l'installation définitive du Moyen Empire le monument avait sombré dans une violente catastrophe et fait place à un temple nouveau.

Ce second temple occupait le côté Nord de la cour dallée. Ce qu'on en connaît se réduit pour le moment à deux bases symétriques (voir diagr. top.) précédées d'un dallage somptueux par l'ampleur des

(1) Montet, *C. R.*, 1922, p. 9-12; 1923, p. 84 ss.: *Mon. Piot*, XXV, 240.

(2) Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*[2], I, II, §§ 249 ss., p. 186 ss. Cf. G. Foucart, *Monum. Piot*, XXV, 162 ss. sur le navire-solaire ou navire de Râ.

(3) Montet, *Mon. Piot*, XXV, 252. Cf. Perdrizet, *ibid.*, p. 356 s.

pièces dont il est composé. Devant le gradin qui donnait accès à ce dallage un grand socle carré pourrait avoir servi de base à un autel. D'aussi maigres données architecturales seraient, à coup sûr, insuffisantes à suggérer un temple, plus insuffisantes encore à fonder la détermination positive de temple « phénicien » ou « syrien », sans la trouvaille du double lot d'objets précieux qui justifie ces attributions, on le verra bientôt (1).

M. Montet n'a pas voulu, semble-t-il, exclure radicalement l'hypothèse que l'un de ces dépôts ait pu être un magasin du temple; mais l'autre était sans contredit un dépôt de fondation. Sur une aire de plusieurs mètres carrés les objets les plus divers constituaient une couche uniforme d'environ trente centimètres de hauteur sur laquelle s'épandait un lit de sable fin : le tout dissimulé sous le dallage qui constitue sans contredit une excellente démarcation chronologique. Ce qui laisse planer une légère incertitude sur la nature exacte du second gisement, c'est qu'il a été bouleversé par la dislocation du dallage à la suite d'un incendie violent dont la trace est manifeste, et que, d'autre part, il s'y trouvait une grande jarre dressée contre les fondations d'un mur et absolument bourrée d'objets de parure et de culte. Il demeure toutefois plus vraisemblable que ce second lot, à peine distant de 6 à 7 mètres du premier, enfoui comme lui primitivement *sous* le grand dallage, représente aussi un dépôt de fondation : si tant est même que l'étroite analogie des pièces recueillies de part et d'autre n'implique pas un seul et même dépôt. Telle est d'ailleurs, en pratique, la conclusion à laquelle s'arrête M. Montet (2), puisqu'il groupe les objets dans un même classement archéologique sérié suivant les grandes phases de la chronologie égyptienne.

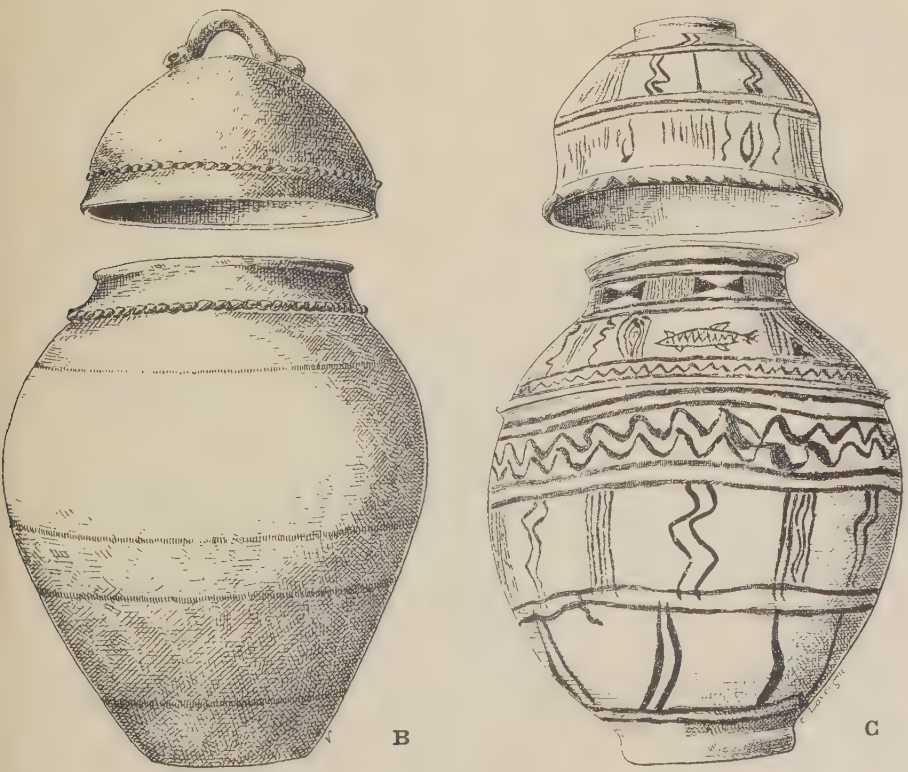
A la *période archaïque* il attribue les objets dont les répondants égyptiens ne se trouvent « que dans les tombes prédynastiques ou dans celles des deux premières dynasties » (3) : lames de silex; haches en pierre polie avec trou de suspension; palettes en pierre polie munies d'une perforation analogue à celle des haches; perles d'albâtre cylindriques ou ovoïdes trouées longitudinalement et parfois ornées de dessins gravés; perles d'or filigranées; quelques vases en pierre affectant pour la plupart un galbe cylindrique fré-

(1) Montet, *C. R.*, 1922, p. 8 ss.; 1923, fig. 1 s.; *Mon. Piot*, XXV, 240 ss.

(2) *Monum. Piot*, XXV, 242 ss.

3) *Op. l.*, p. 243. M. Montet, traitant exclusivement des *Égyptiens à Byblos*, n'avait pas à se préoccuper des analogies orientales ou spécialement palestiniennes faciles à produire le jour où seront discutés en détail le caractère esthétique et l'origine de ces objets. L'une ou l'autre sera incidemment indiquée.

— **1-5** : vases « thinites » à Byblos, d'après MONTET, *Mon... Piot*, XXV, 245, fig. 8. — 6, *Ibid.*, pl. XIX, 9. **'-6'**, analogies palestiniennes. — 4′ = MACALISTER, *Exc. Gez.*, II fig. 304. — 2′, *Ibid.*, fig. 303. — 3′ *Ibid.*, 309. — 5′ *Ibid.*, fig. 505 n° 8. — 6′, *Ibid.*, I, fig. 31.



Djebeil Suse

Jarres à offrandes dans des dépôts de fondation.

quent dans les collections funéraires de l'époque thinite, encore qu'il ne soit pas facile de les différencier des vases analogues fabriqués sous l'Ancien Empire. Même difficulté pour la poterie; c'est néanmoins aux deux premières dynasties qu'il est vraisemblable d'attribuer la mise en circulation de certaines formes peut-être moins élégantes que pratiques, mais destinées à une très durable prédilection : jarres ovoïdes ou piriformes avec anses verticales sur les épaules, col plus ou moins développé et mouluré, fond plat (pl. V, A, 1 et 2); pots ovoïdes à anse unique reliant le col à l'épaule, fond plat ou amorti sur une pastille d'argile (*ibid.*, 3 et 4); gobelets en forme de tronc de cône renversé sur une base légèrement évasée (*ibid.*, 5). Quelques statuettes animales — parmi lesquelles est à retenir la représentation d'un chameau —, des têtes et d'autres membres d'animaux, des figures géométriques gravées sur os et ivoire et des cachets de pierre présentant des treillis variés complètent la série archaïque; mais la perle en est, sans contredit, le cylindre royal qui a permis d'identifier les divinités locales honorées à Byblos par les pharaons des dynasties thinites.

De l'*Ancien Empire* (1) relèvent plusieurs statuettes fort mutilées, et surtout des vases en pierres de luxe ornés parfois d'inscriptions hiéroglyphiques faisant connaître le royal donateur. Sur un fragment se lit le protocole incomplet d'un *Men-Kau...* qui pourrait être Men-Kau-Rê = Mykérinos de la IVe dynastie tout aussi bien que le Men-Kau-Hor beaucoup moins célèbre de la Ve dynastie (2). Nous avons signalé déjà l'offrande magnifique du dernier monarque de cette V^e^ dynastie, « Le roi de la Haute et de la Basse Égypte. Ounas, vivant éternellement, Aimé de Rê qui est sur le bassin de Pharaon ». D'autres vases portent les noms de Pépi Ier et de Pépi II, troisième et cinquième rois de la VIe dynastie. L'origine et la date de ces pièces dûment établies par leurs inscriptions autorisent à classer au même temps nombre de vasès anonymes à peine moins luxueux et dont les types ont manifestement joui d'une grande faveur en Égypte depuis l'époque thinite au moins jusqu'à celle de la VIe dynastie; on en étudiera le détail dans l'excellent mémoire de M. Montet. Un vase au moins tranche sur tout le reste dans cette série égyptienne dont il est cependant contemporain : coupe hémisphérique munie d'une très petite base plate; la lèvre, horizontalement repliée vers l'intérieur, avec feuillure pour l'encastrement du couvercle, est ornée de deux palmes ou feuilles de fougère stylisées formant deux cercles concen-

(1) *Op. l.*, p. 254-260; cf. *Bull. Fac... Strasbourg*, déc. 1924, p. 54.
(2) *Op. l.*, p. 254; cf. 242.

triques; un motif analogue décorait le couvercle dont on n'a d'ailleurs qu'un fragment; pierre brune. M. Dussaud a l'impression d'une « œuvre égéenne »; cf. pl. V, A, 6 (1).

Le *Moyen Empire* n'est représenté que par un petit nombre d'objets de date certaine (2) : tel un petit groupe en granit — homme debout entre deux femmes — que les détails d'ajustement et de coiffure assimilent à des monuments caractéristiques de la XIIe dynastie. Des bijoux en formes animales et les débris d'un pectoral en émaux cloisonnés rappellent les pièces des trésors de Dahchour. D'élégantes figurines en ivoire trouvent des analogies datées non moins précises, Un fragment de statue présente même les premiers éléments du nom Amen[emhât] commun à quatre pharaons de la XIIe dynastie; mieux vaut toutefois n'en point faire état puisque le nom mutilé pourrait théoriquement aussi convenir aux Aménophis de la XVIIIe dynastie.

La majeure partie des pièces amoncelées dans ce dépôt se dérobent néanmoins encore à un classement chronologique précis qui exigera de minutieuses comparaisons. Dans l'inventaire provisoire qui en est dressé (3) signalons au hasard, parmi les objets en or : des perles, des éléments de bracelets et des colliers, surtout quantité de feuilles minces et froissées qui servirent à des revêtements; dans la série des bronzes : trois silhouettes anthropomorphes, découpées dans une plaque peu épaisse (4); quatorze statuettes humaines ou divines, quelques-unes plaquées d'or en feuilles; de nombreuses figurines animales; des amulettes, pendeloques, broches, bracelets, meubles en miniature et accessoires de toilette pour lesquels on trouverait certaines analogies égyptiennes depuis l'époque de la VIe dynastie. Les faïences sont représentées par des objets votifs, des amulettes, des perles. Plus originale est la collection des ivoires où l'on remarquera surtout cinq figurines de prisonniers à genoux, les coudes liés derrière le dos, suivant une convention fréquente dans l'art égyptien, mais les mains et le buste tendus en avant dans une attitude de supplication et de détresse qui impressionne; on les dirait nus, avec une coiffure originale retombant en pointe vers les épaules; leur type est nettement asiatique. Une hirondelle en vol, de très élégant pro-

(1) D'après M. Montet, *Mon. Piot*, XXV, 259 s.

(2) *Op. l.*, p. 260-262. *Bull. Fac...* Strasbourg, p. 54 s.

(3) *Op. l.*, p. 262-270.

(4) Malgré la représentation d'un Anubis, la médiocrité de ces pièces exclut apparemment leur origine égyptienne. Ce sont des productions locales, auxquelles on comparera les silhouettes en argent et en bronze trouvées dans une jarre du second âge du Bronze, à Gézer, et qui constituaient, là aussi, un dépôt de fondation (voir Macalister, *The Excav. of Gezer*, II, 433 et fig. 515).

fil, a donné lieu de rappeler « qu'Isis, métamorphosée en hirondelle, volait autour du cercueil de son époux dans le palais du roi de Byblos » (1) : interprétation plus ingénieuse que solide.

Plutôt qu'une tardive cachette, la grande jarre en terre cuite découverte au milieu du gisement archéologique dont on a maintenant un aperçu constituait sans doute un lot spécial qu'il y avait eu des motifs de ne pas noyer dans le pêle-mêle de tout le reste, mais qui avait bien le même caractère d'offrande en ce dépôt de fondation. La jarre elle-même n'est pas sans intérêt avec son galbe piriforme bien campé sur une base plate, sa panse replète décorée de bandeaux parallèles, de lignes ondulées et de losanges peints en rouge, les cordelettes en relief qui ornent et consolident son large orifice, surtout enfin avec son couvercle harmonieusement profilé que surmonte une poignée modelée avec beaucoup de réalisme en forme de serpent contracté et menaçant (2).

Dans ce beau vase, on avait empilé et comme tassé quantité de colliers en perles d'or, d'argent, de bronze, de cornaline, de cristal ou de faïence; des bracelets et anneaux de bronze; de nombreuses bagues en or, argent ou bronze avec ou sans chaton; une centaine de scarabées en pierres fines ou en os; huit diadèmes en argent ou en bronze dont la description correspond trait pour trait aux diadèmes découverts en Palestine, où ils donnent lieu de reconnaître une influence esthétique méditerranéenne aussi vieille que le second âge du Bronze et contemporaine de la XIIe dynastie égyptienne (3); une « centaine de poinçons », répliques évidentes des broches méditerranéennes; autant de cercles ou anneaux non soudés, en argent et en bronze; des coupes et gobelets en argent et en bronze; un double vase à communication tubulaire; une collection de statuettes en pierre, os et bronze dont quelques-unes fort remarquables; trois cylindres estimés de style chypriote; une plaquette égyptienne qui offre apparemment un titre royal; enfin le joyau de cette collection : un grand médaillon en or dont une face est ornée d'une rosace à six pétales au milieu de deux rangs concentriques de croissants lunaires et de disques en pierres fines serties d'or filigrané; sur l'autre face tout unie une bélière atteste que l'objet se portait en pendeloque. M. Montet note (4)

(1) M. Clermont-Ganneau cité par Montet, *Mon. Piot*, XXV, 270; cf. Dussaud, *Syria*, IV, 1923, p. 309.

(2) Décrite dans *C. R.*, 1923, p. 90, elle n'est pas publiée encore. Le croquis présenté (pl. V, B) d'après une phot. due à la libéralité de M. Montet ne vise pas à traduire exactement le décor peint.

(3) Cf. *RB.*, 1924, p. 178 s.

(4) *C. R.*, 1923, p. 92.

que ce curieux bijou ne paraît trouver aucune analogie dans les séries égyptiennes.

C'est d'ailleurs presque tout cet extraordinaire contenu de la jarre qu'il estimerait de fabrication locale ou d'importation étrangère à l'Égypte, décompte fait de quelques statuettes, des perles fines et de rares pièces comme la tablette à inscription royale; les scarabées même et les chatons de bagues sortiraient des ateliers de Byblos (1). La remarque est d'importance, et nous y reviendrons tout à l'heure; ce qu'on soulignera d'abord, c'est l'époque lointaine où elle fait remonter ce développement artistique local qui amalgame déjà d'aussi complexes influences. Pas plus dans la jarre que dans l'ensemble du dépôt couvert par le grand dallage il ne se rencontre une seule pièce impliquant une origine plus tardive que le Moyen Empire égyptien. Tous les objets, au contraire, qui peuvent être datés avec certitude par une inscription pharaonique sont antérieurs au déclin de l'Ancien Empire après la VIe dynastie. Quant à ceux relativement nombreux que des analogies très positives permettent de dater avec une convenable approximation, ils se répartissent sur l'immense durée qui va des origines jusqu'à la plus florissante période du Moyen Empire, sous la XIIe dynastie. M. Montet déduit très logiquement de ces faits que la création du grand dallage, et pour mieux dire l'installation du temple, doit être reportée vers les débuts du Moyen Empire, par conséquent au XXe siècle environ avant notre ère. C'est, du reste, à cette même période générale qu'appartient le plus ancien débris archéologique découvert *au-dessus* du dallage (2); et comme le reste s'échelonne jusqu'à l'époque gréco-romaine, on en conclura que le temple fut en vénération constante durant presque deux millénaires. S'il est désormais superflu de prouver que le monument squelettique, bien caractérisé toutefois par la nature et la profusion des offrandes enfouies dans ses fondements, est un temple, on se demandera peut-être sur quels indices le savant explorateur fait reposer sa spécification comme temple *phénicien* ou *syrien*. Ces indices sont multiples. Les objets égyptiens les plus précieux et les plus archaïques sont manifestement la dépouille du très vieux sanctuaire dédié par les pharaons des premières dynasties à la gloire des dieux de Byblos, et détruit à l'époque même où apparaît le monument nouveau, qui n'est donc pas une œuvre égyptienne. L'Égypte, au sur-

(1) *Ibid.*, p. 93 s. Cf. *Bull. Fac... Strasbourg*, p. 55.

(2) Montet, *C. R.*, 1923, p. 94 s. « ... au-dessous du dallage », à la l. 3 d'en bas, est clairement un *lapsus* typographique pour au-*dessus*.

plus, n'avait pas la pratique de dépôts de fondation riches et variés; il y était seulement d'usage « d'enterrer sous la pierre angulaire... d'une partie de l'édifice, les reproductions en miniature des outils et des instruments » dont on aurait à se servir « pendant les travaux » (1). En Palestine, l'usage immémorial, ancré sur un concept religieux qui n'est pas sans écho dans la Bible elle-même, imposait à la base de toute construction un sacrifice proportionné à son importance, trop souvent un sacrifice humain (2). Mais en d'autres contrées de l'Orient sémitique une civilisation plus évoluée substitua de très bonne heure aux victimes humaines le sacrifice d'une quantité plus ou moins copieuse d'objets de valeur. M. Montet n'a pas manqué de rappeler que les *Offrandes de fondation du temple de Chouchinak*, à Suse, fournissent le meilleur parallèle au dépôt de fondation de Byblos par la prodigalité des richesses enfouies (3); on verra bientôt que ce n'est pas le seul.

La plus impressionnante originalité du dépôt de Djebeil est sa composition hétéroclite. A côté de pièces égyptiennes typiques et d'importation incontestable, voici des objets très égyptiens d'apparence, scarabées je suppose ou statuettes de divinités, que leur exécution révèle d'origine locale (4). D'autres objets furent probablement fabriqués en quelque centre égéen, ou supposent une influence égéenne accentuée dans les ateliers de Byblos. Et voici surtout quantité d'objets du cru présentant l'amalgame d'éléments empruntés à des civilisations disparates; les bronzes en particulier rendront ce syncrétisme évident le jour où ils seront étudiés en détail; mais il s'en trouvera facilement des exemples dans l'orfèvrerie, la glyptique et la céramique : autant dire dans toutes les séries de ce trésor archéologique, à commencer par le beau médaillon à représentations astrales. M. Dussaud (5) a très bien vu que l'idée fondamentale de la composition est mésopotamienne. Son ingénieux rapprochement avec un lot de pendeloques découvertes précisément dans le dépôt susien évoqué ci-dessus lui a fourni la clef du symbolisme où s'exprimait avec une discrétion élégante l'assimilation vraisemblable de la « Dame de Byblos » à Ištar. Néanmoins l'idée seule est mésopotamienne; en tous les détails de son exécution ce joyau dériverait aussi bien de l'orfèvrerie

(1) Montet, *C. R.*, 1923, p. 87 s.

(2) Cf. *Canaan...*, p. 50 s., 196 ss.

(3) Voir R. de Mecquenem, *Mémoires... Délég... Perse*, VII, 61-130.

(4) Les scarabées, par exemple « sont en os, tandis que les scarabées d'Égypte sont en pierre dure ou en faïence » (Montet, *C. R.*, 1923, p. 94).

(5) *Syria*, IV, 1923, p. 310-312.

égyptienne que des bijoux de Babylonie ou d'Élam ; il est par conséquent le produit d'un centre artistique où confluaient l'inspiration et la technique de l'Orient mésopotamien et de l'Égypte. Les diadèmes en métal précieux, les broches, épingles et autres objets de parure féminine associés, dans la jarre, au médaillon mythologique attestent la simultanéité d'un courant esthétique méditerranéen. Les cylindres, qu'on a déclarés chypriotes (1) sans en produire d'analogies précises, se compareraient beaucoup mieux — tout au moins le plus original — aux cylindres « syro-hittites », et peut-être plus strictement « cappadociens », caractérisés par le « taureau-autel » (2) ; ils représenteraient donc, en somme, un véritable fonds *syrien* primordial et fort composite, apparemment aussi vieux que le XXIIIe-XXe siècle avant notre ère.

Et sans doute n'est-ce pas le moins curieux trait de ce syncrétisme qu'en un dépôt de cette nature le choix — il est vrai si approprié — d'une jarre et presque sa forme elle-même trouvent d'étroites analogies à Suse, dans l'étage du tell qui correspond à l'époque de Narâm-Sin et des patésis (3). Le beau vase de la cachette susienne et la coupe qui lui servait de couvercle offrent une décoration peinte assez élaborée, où prédomine la représentation du serpent. Compte

(1) Dussaud, *Syria*, IV, 312, n. 1 : Montet, *C. R.*, 1923, p. 92.

(2) Terme adopté par W. H. Ward qui semble avoir le premier déterminé cette catégorie, en 1909 (*Cylinders and other Oriental Seals... coll. J. P. Morgan*) p. 109 ss., n°s 253-8, classés entre 1500 et 1000 av. J.-C.). Ward signale que ce type paraît se rencontrer « dans toute la région depuis la Mésopotamie jusqu'à la Méditerranée » (p. 109) —, ce qui était précisément l'aire assignée, dès 1887, par M. L. Heuzey à la glyptique dite *syrienne* (*Orig. orient.*, p. 172 ss. cf. 137 s.). — La plupart des grandes collections en ont fourni des exemplaires, publiées sous des rubriques diverses : v. g. : Speleers, *Cat. des intail. des Musées... du Cinquantenaire... Bruxelles*, (1917), p. 209 s., n° 576 : cylindre « syro-hittite » ; taureau « portant sur la croupe un cône » ; sans date. Delaporte, *Cat. des cyl. orient... Louvre*, qui préfère la rubrique « taureau-idole » (II 1923, p. 184, n° 846. cf. 866), décrit ailleurs : « taureau à proéminence triangulaire (p. 186, n°s 852 s.) ; pièces classées, dans l'ensemble, à « l'époque d'Our ». O. Weber, *Altor. Siegelbilder* (1920), II, 54, n° 252) : un exemplaire du Musée de Berlin. La description (I, 116) indique équivalemment « taureau-idole » — *Gegenstand göttlicher Verehrung* —; type « hittite », mais entendu avec ampleur de toutes les régions occupées successivement par les Hittites : Asie Mineure, Syrie, Mésopotamie ; date : env. 2250. Contenau (*La glyptique Syro-hittite*, 1922, p. 85 s.) reprend la rubrique « taureau-autel ». Il décrit avec précision ce type de « l'iconographie cappadocienne » (fig. 15, 22, 44) dans la glyptique de « la première période », qui remonte au-delà du XXIIIe siècle et se rattache vraisemblablement à l'art *mésopotamien* (*op. l.*, p. 2), pris dans un sens beaucoup plus extensif que l'art chaldéo-babylonien auquel se limitait la documentation archéologique au temps où M. Heuzey traitait de la « Glyptique syrienne ».

(3) Voir pl. V, C, d'après De Mecquenem, *Catal. cér. peinte susienne ; Mém. Dél.* XIII, 144 s. et pl. XXIV. Cf. Toscanne, *Mém. Dél.* XII, 223, 225 : indication précise du site de trouvaille et liste du contenu. J. De Morgan, *op. l.*, XIII, p. 23 et fig. 117 pour la date.

tenu de toutes les nuances, qu'il n'est pas question d'atténuer, on conviendra probablement qu'il subsiste dans les deux jarres un air de famille qui serait certainement encore plus marqué si le dessin traduisait le réseau linéaire peint sur le récipient giblite. Par le contenu il n'y a plus seulement analogie mais à peu près similitude; car on énumère dans la jarre susienne : des vases en bronze (gobelets, coupes, bols, plateaux, passoire); des instruments de bronze (burins, ciseaux, herminettes, haches, scies, pelles, fourches); des poignards en bronze, des vases d'albâtre, des cylindres-cachets, des perles, une lame d'argent, une feuille d'argent repliée (diadème?), des anneaux d'or, des bijoux d'or en forme de croissant, etc. Il n'est évidemment pas question d'imaginer que la jarre de Byblos ait une origine susienne, pas plus que n'importe lequel des objets dont elle était bourrée. Comme la majeure partie de son contenu elle sort d'ateliers locaux (1), où fusionnaient manifestement les traditions artistiques de l'Orient mésopotamien, de l'Égypte et de la Méditerranée orientale. On savait depuis longtemps que le littoral de Syrie-Phénicie fut le berceau de ce syncrétisme complexe à quoi l'on réduisait volontiers à peu près tout l'art « phénicien ». Les découvertes de M. Montet sont de nature à mettre en lumière non seulement l'antiquité fort reculée de cet art phénicien — qui sera beaucoup plus correctement désigné sous le nom d'art *syrien* —, mais l'incontestable originalité qui en rehaussa l'éclectisme.

Et du même coup se trouve amplement justifié le qualificatif de « phénicien ou syrien » pour le temple dont la fondation, vers le XXe siècle avant notre ère, fut consacrée par un dépôt si caractéristique. Il devait demeurer jusqu'aux temps romains le centre du culte des dieux de Byblos.

II. — LA NÉCROPOLE ROYALE.

Non moins précieuses ont été les révélations de la fouille dans la nécropole abritée sous l'égide des dieux, à l'extrémité occidentale de l'esplanade où se dressait leur sanctuaire. Dès avant la fin de sa première campagne, à l'automne de 1921, M. Montet ne doutait plus de la présence de tombeaux dans les flancs de la vieille acropole; mais avec une discrétion judicieuse il s'abstenait d'en préciser la localisation avant

(1) En Palestine elle trouverait des répondants parfaits en mainte jarre typique du Bronze I. Citons seulement MACALISTER, *Exc. Gezer*, t. II, fig. 307. SELLIN, *Ta'annek... Eine Nachlese...*, fig. 10.

d'être en mesure de les explorer (1). Les recherches sur le lieu de culte ayant absorbé toute la campagne suivante, c'est seulement à l'automne de 1923 que fut inauguré le déblaiement méthodique de la nécropole. Dans l'intervalle, un éboulement fortuit de la falaise avait mis au jour une sépulture opulente contemporaine de la XIIe dynastie, puisque parmi son mobilier figuraient des présents dus à la munificence du pharaon Amenemhât III. Entre les hypothèses aussitôt agitées au sujet de son attribution, la *Revue* ne peut que s'applaudir d'avoir pris nettement parti pour une tombe de dynaste local (2). Aussi bien les découvertes ultérieures, qui font tant d'honneur à la perspicacité scientifique de M. Montet, ont-elles bientôt fait la preuve qu'il ne s'agissait pas d'une tombe princière isolée, mais de la nécropole même où, de longs siècles durant, furent ensevelis les monarques successifs de Byblos. Des inscriptions très explicites lèvent désormais tous les doutes qu'aurait pu laisser subsister le seul diagnostic archéologique sur les mobiliers funéraires.

1. *Les hypogées et leur mobilier.*

Les cinq hypogées actuellement fouillés sont de même type : chambre plus ou moins spacieuse latéralement ouverte au fond d'un puits quadrangulaire pénétrant à une dizaine de mètres dans les entrailles rocheuses de la colline. L'inhumation accomplie, la chambre était murée, le puits bourré d'un remblai où se mêlaient encore quelques offrandes et l'orifice dissimulé sous un épais massif de maçonnerie en lourdes dalles recouvertes de béton qui fournissait l'assiette d'un édifice commémoratif invariablement détruit. Il n'est pas rare que ce massif d'obturation soit traversé par un conduit qui permettait d'expédier au mort de nouveaux relais de victuailles et de souhaits prophylactiques, suivant un usage familier dans les mastabas égyptiens de l'Ancien Empire et qui a laissé sa trace en pays cananéen (3). La roche de la falaise giblite est malheureusement peu compacte, striée de fissures et de larges poches argileuses qui laissèrent filtrer dans les tombeaux une boue néfaste et trop souvent livrèrent passage à des pillards plus néfastes encore.

(1) Voir *C. R.*, 1922, p. 17; lettre du 1er décembre 1921.

(2) *RB.*, XXXII, 1923, p. 563 ss., 574.

(3) Contentons-nous de rappeler, pour le moment, les perforations singulières d'un plafond de salle dans l'hypogée royal de Gézer (*RB.*, 1924, p. 164 et fig. 2; cf. p. 176, n. 3) et les cupules si fréquentes dans les sépultures des époques plus tardives (*Canaan...*, p. 254).

Le compte rendu provisoire de M. Montet (1) numérote et décrit les hypogées dans l'ordre de l'exploration, le n° I étant attribué à la sépulture contemporaine d'Amenemhât III, sur laquelle il n'y a pas à revenir (2). Voir pl. IV, 2 et le diagr. topographique.

Presque au sommet du remblai, dans le puits n° II, un trousseau de clés en bronze et une petite hampe de bronze hérissée « de clous à tête d'argent » (p. 337) évoquent la pensée de quelque rite magique en vue de protéger la tombe. En fait, l'hypogée inviolé conservait de quoi rémunérer amplement les patients efforts de M. Montet. Le trésor recueilli dans cette salle funéraire de très médiocre aspect avec ses parois dégradées et son manteau de boue demeure sans précédents parmi les innombrables tombes fouillées en cette contrée; il soutient la comparaison avec des sépultures égyptiennes aussi opulentes que celles de Dahchour par exemple. Depuis l'entrée les grandes jarres adossées au mur emmagasinaient à profusion les approvisionnements de vivres. Un assortiment très varié de vaisselle en terre cuite et en bronze constituait le service de table du défunt. De son cercueil, installé jadis au milieu de la salle, il ne subsistait plus en apparence qu'un môle boueux dissimulant des merveilles dont nous ne présenterons naturellement qu'une vague nomenclature : 3 pectoraux en or et émaux cloisonnés, l'un d'eux avec sa chaîne intacte; 3 bagues en or; un scarabée d'améthyste serti d'or avec monture en or; un autre scarabée d'améthyste ornant un bracelet; un poignard en or damasquiné; un miroir en argent et papyrus; un sceptre papyriforme; une canne à monture d'or; un ample service d'argenterie comportant une « théière » identique à celle de l'hypogée I (3); quantité de perles en cornaline et cristal; les feuilles d'or et les appliques de faïence qui décorèrent le cercueil de bois anéanti par l'humidité; un vase en serpentine dont le couvercle porte une acclamation pieuse au pharaon Amenemhât. Ce pharaon est déterminé dans une inscription similaire gravée sur le couvercle d'un coffret en obsidienne sertie d'or qui est vraiment la merveille de cet immense écrin : le prénom *Ma'a-kherou-rê* indique en effet Amenemhât IV (1800-1792), l'avant-dernier monarque de la XIIe dynastie. Une pièce toutefois l'emporte encore en intérêt sur le précieux coffret : une *harpè* non moins luxueuse et mieux con-

(1) *Syria*, IV, 1923, pp. 334-344 (l'analyse présentée ici se réfère exclusivement à ce compte rendu); cf. *L'Illustration*, 3 mai 1924, p. 402 ss.

(2) Cf. *RB.*, XXXII, 1923, p. 552 ss. Signalons pourtant que, d'après l'analyse chimique des résidus trouvés dans le sarcophage, le cadavre a dû être enseveli dans de l'asphalte brut (Virolleaud, *Syria*, 1923, p. 79 s.).

(3) *RB.*, 1923, p. 570 ss. et pl. IX. Voir *Bull... Strasb.*, pl. I, *c*.

servée que celle du 1er hypogée et qui a l'avantage de préciser, par la double inscription hiéroglyphique niellée sur ses faces, le nom et le titre du personnage enseveli avec tant d'opulence : *Ypšemouabi, prince de Byblos* (1). Ainsi qu'il convient, en ce début du Nouvel Empire, l'orthographe de Byblos n'est plus *Kebni*, mais *Kapni*. Les deux répliques de l'épigraphe mentionnent même l'artiste princier qui exécuta cette arme de luxe; et son nom *Abšemou* (Abi-Šumu), de physionomie pour le moins aussi phénicienne que le nom du roi, ouvre une perspective étonnante sur le caractère esthétique de l'orfèvrerie locale en ces temps reculés. D'autres trouvailles la développeront bientôt.

Un coup d'œil au diagramme de localisation suffit maintenant à expliquer l'étrange couloir en plan incliné considéré naguère comme l'accès primitif de l'hypogée I. Amorcé très haut sur la paroi du puits II postérieur à peu près d'une génération, il fut créé sans doute au profit d'Ypšemouabi pour lui assurer jusque dans la tombe la communication avec le roi dont il était apparemment le fils (p. 340).

La position de l'hypogée III, qui paraît bien avoir commandé l'inflexion bizarre du passage secret entre I et II donne lieu de l'estimer antérieur à l'époque d'Amenemhât III (1849-1801). Au lieu d'occuper le centre du caveau, le cercueil en bois lamé d'or avec incrustations de faïence était placé dans un angle mais tout aussi maltraité par les siècles. A côté de l'assortiment usuel de grands vases à provisions, vaisselle commune, services de table plus soignés et plus riches, les ornements, bijoux et objets précieux ne faisaient pas défaut : bracelet d'or et améthyste, éléments de colliers en or et cornaline, balsamaire en albâtre, et surtout la *harpè* royale, qu'on peut donc estimer caractéristique dans ces mobiliers funéraires. Il ne semble pas s'être trouvé ici de *théière* en argent; mais plusieurs vases de forme presque identique « en poterie fine, sans décor » (p. 337). Ceux-ci n'offrent guère moins d'intérêt, car ils paraissent impliquer franchement l'origine locale de ces vases d'un type si pittoresque et peut-être autant *anatolien* que *mycénien* (2). M. Montet revendique nettement, d'ailleurs, l'exécution giblite d'un pectoral en or, égyptien seulement par les motifs d'une composition que l'artiste syrien a su rendre originale et non dénuée de valeur esthétique (3).

L'hypogée IV, dont l'entrée intacte autorisait de nouveaux espoirs,

(1) Montet, *op. l.*, p. 340. La transcription égypt. Ypšemouabi paraît correctement analysée comme *Ipuš-Šumuabi* « Šoumouabi a créé » (Gressmann, *ZATW.*, 1924, p. 350).

(2) *RB.*, 1923, p. 572 s.

(3) *L'Illustration*, 3 mai 1924, p. 404; *Bull... Strasb.*, déc. 1924, pl. I, *b*.

1. DJEBEIL. Le sarcophage d'Ahiram. Vue d'ensemble.

2. DJEBEIL. Le sarcophage d'Ahiram. Un petit côté.
(Clichés Savignac.)

avait été visité, au milieu du siècle dernier, par des pillards qui ont fait une rafle absolue de tous les objets de prix. Ils n'ont laissé derrière eux, avec les rognures de papier d'emballage où se lit la date 1851, que la cuve d'un lourd sarcophage en pierre sans aucun ornement et quelques vases, parmi lesquels un *alabastron* en morceaux. Mais du moins s'est trouvée, sur un fragment de ce vase, une inscription hiéroglyphique le dédiant à un « noble prince, cheikh des cheikhs, prince de Byblos... » dont le nom est déplorablement perdu (p. 341). Il s'agissait donc bien, là aussi, d'une tombe royale, quelle que soit sa relation chronologique avec les précédentes.

Dès le commencement de son exploration l'hypogée V se révélait d'une tout autre période. Le remblai de son puits, qui ne présentait cependant pas trace de bouleversement, contenait des pièces de poterie peinte franchement mycéniennes et chypriotes de la dernière phase du bronze, entre 1600 et 1200 (1). La découverte parmi ces tessons d'un vase d'albâtre où s'étalait le double cartouche de Ramsès II (1295-1225) venait bientôt concrétiser l'indication suggérée par la céramique. La surprise n'en était que plus grande d'apercevoir sur une paroi de ce puits scellé vraisemblablement avant la fin du XIIIe siècle une courte inscription phénicienne, par malheur en assez piteux état. L'écriture phénicienne allait-elle ainsi d'un seul bond reculer au bas mot de quatre siècles dans le passé? Au fond du puits la fermeture hermétique du caveau n'était plus une garantie décisive que la sépulture serait intacte. Dès que M. Montet y pénétra, il eut d'abord la déconvenue de constater qu'il y avait été précédé : par l'une ou l'autre des brèches béantes dans le plafond et les parois disloqués, des pillards s'étaient introduits de vieille date ; ils avaient déplacé les couvercles des sarcophages — l'hypogée en renfermait trois — et fait main basse sur les objets de luxe. Leur rapacité néanmoins n'avait pas été aussi implacable que celle des voleurs de 1851 dans la tombe voisine et il restait à glaner un butin précieux. Signalons en passant quelques pièces de céramique plus ou moins écrasées sous les éboulis du plafond, un nouvel *alabastron* au nom de Ramsès II, le fragment d'un bel ivoire (taureau luttant contre des griffons) d'origine égéo-crétoise à peu près évidente. Le trésor inestimable de cet hypogée, celui qui suffirait à rémunérer amplement toute la campagne, c'est le grand sarcophage qui occupait visiblement

(1) M. Dussaud (*Syria*, V, 1924, p. 143) signale dans le remblai de ce puits « des fragments de poterie chypriote, caractéristiques du VIIe siècle ». Rien de semblable ne m'a été accessible dans les comptes rendus de M. Montet.

la place d'honneur, presque au centre du caveau (1). Quatre lions couchants dont les avant-trains font saillie aux angles supportent la cuve, ornée sur ses quatre faces de bas-reliefs à personnages que surmonte une frise courante de lotus alternativement en fleur et en bouton, cernée elle-même entre un listel et un bandeau cordé. Il semble que tous ces reliefs aient été jadis rehaussés de peinture. Le couvercle arrondi présente à chaque extrémité, en guise de tenon, un protome de lion saillant, et à la surface une silhouette très expressive du roi défunt, en pied, une fleur de lotus à la main. C'est évidemment lui qui reparaît avec son profil busqué de Sémite, sa barbe en pointe, sa fleur de lotus et ses atours, en tête du bas-relief de la face principale (pl. VII); mais cette fois il est assis sur un trône flanqué de sphinx ailés; devant lui une table où s'empilent déjà des offrandes et vers laquelle s'achemine une longue théorie de porteurs de provisions et de gens qui saluent, théorie développée sur l'autre grande face du sarcophage (2). Deux groupes similaires de danseuses, peut-être mieux de pleureuses (pl. VI, 2), occupent les petits côtés. Ces quelques détails empruntés à la description préliminaire de M. Montet (p. 342 s.) faciliteront la lecture des photographies (3).

Composition, traitement, physionomie des personnages, costumes, accessoires et éléments décoratifs : tout retiendra l'attention dans cet admirable monument de la sculpture phénicienne; car il n'est pas douteux que le sarcophage soit l'œuvre d'artistes locaux chez qui des siècles d'imitation éclectique n'annihilaient point l'imagination et le goût. Et nous n'avons pas fait une allusion encore à ce qui donne le plus de prix à ce sarcophage : son inscription phénicienne limpide et intacte. Le mauvais état de l'épigraphe gravée sur la paroi du puits ne pouvait guère qu'irriter notre curiosité : voici de quoi l'apaiser; à peine quelque incertitude matérielle dans le déchiffrement de deux ou trois caractères endommagés; et si l'œil est d'abord mis en échec par l'évident archaïsme d'un certain nombre de lettres, il se familiarise promptement avec une lecture guidée par des racines qui s'imposent.

(1) Voir pl. VI s. Phot. dans *L'Illustration*, 3 mai 1924, p. 404 et *Bull... Strasb...*, pl. II.

(2) On songe instinctivement à Bar-Rékoub et à son cortège dans les bas-reliefs du palais de Sendjirli. Mais la plus curieuse analogie paraît être la fresque funéraire « syrienne » signalée par H. Gressmann, *ZATW.*, 1924, p. 349 d'après un recueil anglais, *The Burlington Magazine*, malheureusement fort peu accessible à Jérusalem.

(3) Pas plus que l'aperçu descriptif ces photographies de fortune, à petite échelle, prises au milieu de l'encombrement du caveau, n'anticiperont sur la monographie fondamentale que prépare M. Montet. Les lecteurs de la *Revue* lui seront reconnaissants comme moi d'avoir bien voulu autoriser cette documentation provisoire, empruntée à ses premières communications.

Cliché Savignac

Le sarcophage d'Ahiram. Face principale.

2. — *L'inscription phénicienne* (pl. VIII, A).

Elle est gravée en deux sections : une ligne initiale occupe, à la tête du sarcophage, le petit bandeau ravalé qui cerne la frise de lotus et constitue le couronnement de la cuve; l'autre se dilate avec ampleur sur la tranche latérale du couvercle, face à l'entrée. Cette nuance de placement étonne; car, s'il est facile de se rendre compte que la projection du protome de lion gênait pour graver symétriquement le début du texte sur le petit côté du couvercle, on ne saisit pas à première vue l'utilité de le reléguer sur le bandeau exigu de la cuve, en cette face presque dissimulée, alors que la tranche du couvercle offrait plus d'espace qu'il n'en fallait pour l'associer au reste de l'inscription et l'étaler en pleine vue. On essaiera plus loin d'en pénétrer quelque motif.

Dans la 1re ligne sur le bord finement taillé du sarcophage, les lettres se détachent avec limpidité : à peine deux ou trois caractères sont-ils obscurcis ou supprimés par quelque défaut de la pierre ou de de minimes éraflures causées sans doute par les violateurs de la tombe plutôt que par les éboulis du plafond. La tranche du couvercle, au contraire, largement dressée au pic de carrière, présentait un réseau de stries que le graveur n'a eu cure de supprimer; il s'est contenté d'aplanir au ciseau une bande centrale où développer son texte. Et sans doute avait-il déjà le tour de main dans cette écriture lapidaire, puisque ses lettres ont une allure à la fois ferme et souple avec quelque chose de cursif. Visiblement le graveur n'avait pas eu souci de répartir avec une précaution méticuleuse, au calame ou au pinceau, le texte que fixerait son burin; il gravait à même, et après avoir débuté sans lésiner sur la proportion et l'espacement des lettres, s'apercevant que la place pourrait bien lui manquer dans l'unique ligne qu'il envisage, il étiole et tasse sa gravure, quitte à finir, avant le bout du couvercle, par des caractères menus et en quelque sorte perdus dans une légère cavité naturelle de la pierre; cf. pl. VII.

Les mots sont isolés par des barres verticales qui facilitent singulièrement la lecture; seuls quelques mots à l'état construit : בנאחרם « fils d'Aḥiram », מלכגבל « roi de Gébal », ou très étroitement unis par le sens, ספרז « cette écriture » etc., ne sont pas distingués par des barres de séparation. *Reš* et *beth* ne peuvent guère être confondus; le texte ne comporte apparemment ni *daleth,* ni *ṣâde*, ni *qof*. La lecture qu'on voudrait en fournir nuance assez celles qui ont été publiées

déjà (1) pour qu'il soit nécessaire de la justifier avec quelque détail.

1 ארן | ז פעל | *תבעל | בן אהרם—מלך גבל | לאחרם | אבה | כשתה | בעלם |
2 ואל | מלך | במלכם | ויסכן | בס[כ]נם | ותבוא | מחנת | עלי | גבל | ויגל |
ארן | זן | תחתסף | חסור | משפטה | תחתפך | כסא | מלכה | ונחת | תבירה |
על | גבל | והא | יבוח ספר ז | לפף | שר[ש] ל[ה].

1. *Sarcophage qu'a fait Ithoba'al, fils d'Aḥiram, roi de Gébal pour Aḥiram son père comme sa demeure pour l'éternité.*
2. *Et si quelque roi parmi les rois ou gouverneur entre les gouverneurs venait à dresser un camp devant Gébal et qu'il découvre ce sarcophage, que se brise le sceptre de sa justice, que s'effondre le trône de son pouvoir royal et que la paix plane sur Gébal! Quant à celui qui effacerait cette inscription, que soit anéanti pour lui [tout] rejeton!*

L. 1. — ארן, au sens de « cercueil, sarcophage », avait déjà en phén. l'attestation un peu tardive de Tabnit et de quelques autres textes; mais le terme appartient à un excellent fonds sémitique et se trouve dans *Gen.* L, 26. L'absence de l'*art.* paraît un trait d'archaïsme (Dus.) — ז, *pron. démonstr.* : « ce sarcophage » (Dus.). Lid. l'envisagerait volontiers comme *pron. rel.*; il écarte cependant l'hypothèse à cause de la forme différente. הא, qui représenterait plus loin le *pron. rel.* Le fait que le *pron.*, séparé de ארן, est rattaché nettement au verbe suggère plutôt la valeur de *relatif.* — תבעל *. Dus. considère comme « à peu près certaines » sur l'estampage « les traces... d'un *samek* au lieu du *tav* initial ». Dans la cassure, il soupçonne « l'élément d'un *phé* et aussi quelques traces d'un *aleph* » et restitue « Aphasba'al... ou mieux Iphesba'al, *Baal a fait cesser* ». Lid. verrait plutôt un ת, sur la phototypie de *Syria*, mais il réserve sa lecture: il analyserait de préférence אפסבעל par l'ass. *epēšu* : « B. a fait, ou créé », [cf. Gres.], non sans suggérer éventuellement [בל]סבעל au lieu de [אפ]סבעל. Malgré l'apparent appui que l'estamp. fournit à la lecture ם, on observera que dans les cinq autres *samek* du texte les hastes transversales sont plus serrées et la lettre a une légère inflexion générale en sens inverse de ce qu'elle présenterait ici. Toute trace de אפ en avant se dérobe et deux lettres ne pourraient trouver place entre la barre de séparation — claire à la suite de בעל — et la 1re lettre après l'éraflure. Jusqu'à nouveau contrôle sur le monument, on préfère donc la lecture [א]תבעל (2), nom qui désignera un peu plus tard dans la Bible *I Rois*, XVI, 31) le roi de Sidon, père de Jézabel (LXX : Ἰεθεβάαλ, Ἰαβάαλ). Ménandre d'Éphèse (cité par Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII. XII, 1 s. et *C. Ap.*, I, 18 sous les formes Ἰθόβαλος, Εἰθώβαλος) le dit roi de Tyr et Josèphe embarrassé tâche de tout concilier (cf. Dhorme, *RB.*. 1910, p. 66). — אחרם = אחי־רם « mon frère est grand, élevé ». Cf. *Nomb.* XXVI, 38 : אחירם; LXX Ἰαχειράν, Ἀχιράν — à restituer

(1) Les abréviations Dus. (= Dussaud), Lid. (= Lidzbarski), Hoffm. (Hoffmann) Gres. (= Gressmann) se rapportent aux ouvrages cités p. 3, n. 3.

(2) On pourrait théoriquement penser aussi à יתבעל (cf. Lidz., *Handbuch*, p. 291 s. v°) et chercher à discerner quelques traces d'un *iod* initial, cependant trop douteuses.

A

a

B

dans les généalogies de Benjamin : *Gen.* XLVI, 21 et *I Chr.* VIII, 1 (DUS.) (1). L'équation Aḥiram-Ḥiram (forme abrégée phonétiquement) acceptée depuis longtemps, et mise en doute par DUS. — qui dériverait *Ḥiram*, articulé par les Phéniciens *Ḥirôm*, de la rac. חרם — est maintenue par LID. Sur le sens du nom, dans lequel *Aḫ* remplace probablement un nom divin, cf. LAGRANGE, *Ét. rel. sém.*², p. 110 ss., 117 s. — אבה, avec le *pron. suff.* de la 3ᵉ *p. m. sing.*, connu jusqu'ici en phén. seulement sous la forme י (cf. LID., *Handbuch...*, p. 395). Cette forme en ה assimile le phén. primitif à l'hébr. de la stèle de Mésa. — כשתה, avec *pron. suff.* 3ᵉ *p. m. s.*. Le groupe initial est lu כ(ה)שת « ici il l'a placé » par LID., *Gen.* XXXI, 37 : שים כה « produis, montre ici... » pourrait à la rigueur appuyer cette interprétation, qui implique cependant une contraction excessive et morcelle trop la composition. HOFFM. : « quand il dormira » — כ = כאשר et שתה de ישן — est fort précaire. On adoptera sans doute l'interprétation plus cohérente et plus simple par la *prépos.* כ, « en tant que, comme » et le *part. pass.* de la rac. שית : « comme son être placé, établi », d'où le sens « comme sa demeure [pour l'éternité] », bien vu par DUS.

L. 2. — ואל, *conj. copulative* et une particule אל au sens probable de אלא « si », des textes hébr. ultérieurs (DUS.). Ne pourrait-on admettre tout bonnement אם devenu אל par mutation accidentelle de la seconde radicale (2), suivant un phénomène qui n'a rien d'insolite avec les *liquides?* En tous cas la valeur « si » est certainement préférable à ואל = وألله « par Dieu! » de LID. et son objection que le sens de « si » n'a que des attestations trop modernes (*Eccl.*, VI, 6; *Esther*, VII, 4) n'a rien de décisif. HOFFM. : « Et ceux-ci étaient rois parmi les rois... » c.-à-d. « comparables aux autres », ou « véritables rois... » n'est guère grammatical. — ככן; bien avant *Is.* XXII, 15 et la dédicace au Baʿal-Lebanon, ce terme intervenait dans les Lettres d'el-Amarna comme une glose cananéenne de l'ass. *rabiṣu* (voir DHORME, *RB.*, 1909, p. 63 ss.; cf. 1913, p. 393). — L'omission du כ dans בם[כ]גם est manifestement un *lapsus* de gravure. — ותמא avec copule un peu redondante : s'il se trouve un roi... un gouverneur... *et* que celui-là... Le sens de תמא est peut-être bien à déduire de תם, תמם, « achever, compléter, accomplir », spécifié par מחנת « camp », à peu près comme nous dirions « achever l'investissement »; la formule plus simple « dresser un camp » est aussi satisfaisante. — עלי גבל « contre Gébal ». La forme de la *prépos.*, עלי au lieu de על (cf. ar. عَلَى ass. *eli*) qui reparaît en hébreu dans le style poétique, suppose une articulation *ʿalay* déjà évoluée. Mais il y a lieu de penser qu'en ce très ancien état de la langue, la double orthographe עלי et עלי pourrait impliquer une nuance du sens. Le P. Lagrange l'a suggéré naguère (*RB.*, 1912, p. 256 s.), à propos de l'inscr. de Kalamou qui présente la même dualité orthographique; tandis que על (ll. 2 et 9) ne peut signifier autre chose que *sur* [« a régné *sur* Iadi:... assis sur le trône בסא על...], עלי (ll. 7 s.) doit avoir le sens de « auprès », justifié par l'analogie de nombreux passages bibliques [Kalamou a été « soldat *auprès* du roi d'Assur עלי מלך אשר...]. Notre texte fournira plus loin על *sur* avec assez d'évidence. La valeur *auprès* pour עלי en cet endroit serait acceptable; on la modifiera cependant plutôt par des acceptions très voisines et cadrant mieux avec notre expression : mettre le siège *devant*, ou *contre*... — HOFFM. présente ici une interprétation de fantaisie : « Et ils [les rois] avaient créé une armée accomplie dans

(1) Dans *Gen.*, TM. אחי וראש et surtout LXX, Ἀχεὶ καὶ Ῥώ; en gardent apparemment la trace, plus claire encore dans *Chr.*, TM. אחרח; LXXᴬ, Ααρα.

(2) Ou dissimilation intentionnelle devant le *mem* qui suit?

Gebal »; et l'alternative qu'il offre au choix — « ils mirent un terme aux sièges de Gebal » — ne vaut pas mieux. — ויגל, *waw conséc.* et 3e *p. m. sing. pi'el* de גלה « révéler, faire apparaître, découvrir ». — זן forme emphatique du *pron. dém.* : « ce [sarcophage-] ci », celui dont il a déjà été parlé. — תחתסף, contrairement à une impression du premier moment, d'imaginer une allusion à la Dame de Byblos = Hator protégeant ce tombeau placé « sous le seuil » de son temple, il faut reconnaître une forme verbale et éliminer Hathor (1). D'après une obligeante communication orale de M. Lacau, c'est M. N. Giron qui aurait le premier discerné la construction parallélique évidente du passage :

תחתסף חטר משפטה
תהתפך נסא מלכה

Je ne connais pas l'analyse adoptée par M. Giron, ni le sens qu'il en dégage ; la traduction de M. Landsberger ne m'est accessible que par la citation de M. Gres. Pour M. Lid., les deux verbes חסף et הפך, dont le premier est nouveau, sont à une « même forme » *ifta'el*, qu'on dit commune dans le cananéen ancien; la 3e *pers. fém. s.* se justifierait par le fait que « חטר et נסא à titre d'ustensiles — *als Geräte* — sont certainement féminins ». D'après Hoffm., bien que masc. en eux-mêmes, ces deux mots comporteraient un préfixe fém. à cause de la forme impersonnelle et réflexe [? . D'après Zimmern (cit. par Gres.) les 2 mots seraient *fém.* en akkadien d'où dériverait leur forme phén. primitive (2). M. Dus., qui a seulement le second membre du distique, analyse correctement תהתפך par « forme *hiphtael*... rencontrée dans la stèle de Mésa où elle pouvait passer pour un arabisme ». Elle en est un ; ou plutôt, le phénicien de l'époque d'Ahiram coïncidait avec l'arabe et l'ass. dans l'emploi d'une même forme *ifte'al* à laquelle se substitua par la suite l'*hithpa'el*. Le P. Dhorme a depuis longtemps mis en lumière cette particularité linguistique du cananéen (*RB.*, 1914, p. 46 s.). Une autre observation qu'il déduisait des gloses cananéennes des Lettres d'el-Amarna fournit la plus adéquate justification des préfixes *ta* ou *ti* de nos formes verbales : il « apparaît même au masc. sing. »; suivent des exemples précis et la conclusion :... « on employait l'une pour l'autre les 3es pers. masc. et fém., tant au sing. qu'au plur. » (Dhorme, *RB.*, 1913, p. 379). On n'a plus besoin d'invoquer des principes douteux pour attribuer un même caractère féminin à חטר « sceptre » et à נסא « trône »; une intention visible d'accentuer le parallélisme a dicté l'emploi d'une forme applicable indifféremment aux deux genres. Et derechef la langue de notre texte coïncide avec la langue de Canaan telle que l'attestent les documents contemporains des XVIIIe et XIXe dynasties égyptiennes. Le sens de חסף est à peu près imposé par le contexte. Gres. le dériverait de l'ass. *ḫasāpu* « arracher, détruire » et il compare avec à-propos l'hébr. חשף « briser, abattre » des arbres (*Joel*, I, 7). Hoffm. est bien hasardeux avec חסף talm., « blanchir, pâlir », malgré l'ingéniosité du commentaire qu'il en fournit pour l'appliquer

(1) Moins à cause de l'inexactitude de transcription (Lid.) — puisqu'après tout l'exemple classique הטור־מיסכר suffirait à autoriser cette interprétation — que par l'impossibilité de la justifier. M. Dus. traduit : [celui] « qui découvre ce sarcophage sous le dallage, Ḥator (sera) son juge... »; et constatant que משפטה s'oppose à un tel sens, il propose les alternatives : « Ḥator (rendra) son arrêt » — sans verbe exprimé —, ou : « Ḥator le jugeant » — *part. pi'el* ou *po'el* —, qui laissent subsister la difficulté grammaticale.

(2) Plus intéressante à signaler est la fine conjecture de Gressmann restituant חטר au lieu de טהר en parallélisme avec נסא dans *Ps.* lxxxix, 45.

au sceptre. On trouvera la trace de cette racine archaïque חסף dans מחספם, *Ex.* XVI, 14, les grains pilés et menus qui constituaient la manne. Le terme est apparemment une abréviation de חספסף, forme *pe'alal* qui suppose un rad. חסף au sens de « briser, écraser, piler ». — הפך s'est trouvé dans le Tarif de Palmyre, avec le sens de « déplacer, bouleverser » analogue aux acceptions bibliques; cf. *Jug.* VII, 13, la boule de pain « roulant sur elle-même » (ויתהפך) et qui, heurtant une tente, la « renverse sens dessus dessous » (ויהפך). L'un et l'autre sens s'adaptent bien à la forme *ifte'al* de l'inscr. : que le trône... roule sur lui-même, ou se renverse sens dessus dessous. — Dans משפטה et מלכה, le *suff.* isolé, on reconnaîtra (cf. LID. et Zimmern cité par GRES.) deux subst. abstraits : « la judicature » et la prérogative de régner, ou « le pouvoir royal » — *moulk* comme dans l'inscr. d'Echmounazar, l. 1 et surtout l'inscr. de Hadad (Sendjirli), l. 20 (1). Il semble bien que les termes s'appliquent respectivement aux deux catégories de pouvoir énoncées au début : la judicature, *mišpaṭ*, au gouverneur (*sōken*) — cf. les Juges d'Israël — et la prérogative royale au *mélèk*. — ונחת, copule et subst. connu déjà en phén. : « repos, paix » (cf. LID.). DUS. : « destruction » [?]. — תברה על גבל « fondra sur Gebal » (DUS.); « s'envolera *de* Gebal » (LID.), par l'hypothèse que על correspondrait ici à l'ar. عن et prendrait la valeur de מעל — ce qui est bien risqué, M. L. le reconnaît lui-même. Au lieu de cette double interprétation qui, par des voies différentes, aboutit au résultat identique d'étendre en quelque sorte à la ville elle-même le châtiment mérité par le profanateur de la tombe, il paraît tout indiqué de conserver au texte sa valeur la plus spontanée : « et que la paix] vole — plane, épande ses ailes — sur Gébal. » La copule devant נחת suggère en effet que cette péricope prolonge la formule optative du passage précédent; mais qui ne voit alors l'inconvénient de mettre dans la bouche du roi défunt ou dans celle de son fils une imprécation vouant sa ville à la destruction ou à l'anarchie parce qu'elle aura subi déjà la calamité d'un siège? Et à supposer qu'on récuse la formule déprécatoire, il n'est guère naturel d'admettre que le monarque défunt ait envisagé sans plus d'émoi de telles catastrophes pour sa capitale. Ayant, au contraire, prévu l'éventualité fâcheuse d'un investissement qui bouleverserait sa sépulture et formulé l'anathème encouru par le violateur, très naturellement le salut de sa bonne ville s'empare de sa pensée : l'ennemi étant terrassé par un châtiment surnaturel dès qu'il aura porté sur la tombe royale une main sacrilège deviendra par le fait même impuissant à poursuivre le siège et du moins Byblos épargnée jouira de la paix. — והא inaugure une autre péricope. Au lieu du simple *pron. pers.* on attendrait l'addition d'un *pron. rel.* : הא pourrait cependant, à la rigueur, en faire fonction (LID.). Le sens est assez clair : Ithoba'al, qui s'est préoccupé d'abord d'assurer l'inviolabilité de la tombe de son père, s'inquiète maintenant de parer à un autre danger : la suppression éventuelle de l'inscription gravée sur son cercueil. Contre celui qui « effacerait (ימח, *impf. apocope* de מחה) cette écriture » il va formuler une redoutable menace. — ספר, comme dans *Is.* XXIX, 11 s.; ז, *pron. dém.* : l'écriture, ou l'inscr. qu'on a sous les yeux. LID. rappelle

1) La traduction « le trône de son roi » (DUS.) rompt le parallélisme structural et crée la difficulté de savoir à quel roi l'appliquer. M. D. dit : « le roi du gouverneur » ou bien « le nouveau roi de Gebal ». Mais dans l'alternative d'un *roi* qui assiège? Et Aḥiram supposerait-il que sa capitale va passer aux mains d'un roi ennemi? Influencé par des passages bibliques tels que *II Sam.* VII, 13 et *I Chr.* XXII, 10, Gressmann paraîtrait enclin à admettre une erreur comme dans ס[כ]נם et rétablirait ה[ת]מולכ".

l'analogie parfaite fournie par l'inscr. de Kalamou précisément dans la même situation, ll. 14 s.; cf. *RB.*, 1912, p. 255 (1).

S'il n'y a guère d'hésitation possible sur la lecture matérielle des derniers mots, לפך שרל, leur interprétation paraît déconcertante. M. Dus. : « à l'entrée (?) de l'Hadès (?) », avec évocation de l'*arallu* babylonien, non sans avertir que ce n'est pas satisfaisant. M. Lid. pense à un *šaph'el* de la rac. ראה « voir », avec écriture défective et afformante ל pour לה, *prép. et pron.*; mais finalement il se récuse devant l'énigme. Ces prudentes réserves sont, en tous cas, plus sages que les corrections téméraires de M. Hoffm. : שרל = שלל ; לפך = לגף = גוף « cadavre », et d'autres tout aussi gratuites, aboutissant à l'interprétation insoutenable : «... il sera ramassé comme butin de guerre ». La perspective où l'on doit se placer pour scruter l'énigme est indiquée très nettement par les textes similaires, v. g. : Tabnit, l. 7; Echmounazar, ll. 8. s., 22; Neirab, I, 11; II, 10; mais surtout Kalamou, l. 15 s., où l'imprécation est fulminée, comme dans notre cas, sur quiconque oserait détériorer l'inscription : qu'il soit anéanti et n'ait, à jamais, aucune postérité! Voyons si nos deux mots ne contiendraient pas précisément une imprécation tout à fait analogue. לפך, mot nouveau en phen., existe en ar. (لفّ) et en aram. avec le sens de « entourer, entrelacer, nouer », et correspond à l'hébr, לפת « enlacer, retourner, etc. ». Le P. Dhorme me fait observer que cette racine *lafaf* doit primitivement être apparentée à l'ass. *lapâtu* avec le sens de « bouleverser, mettre sens dessus dessous, détruire ». D'où se dégage spontanément, par une forme *po'al*, לֹפֵךְ, écrite comme de juste *defective*, le souhait de destruction attendu. Reste à examiner si שרל peut fournir le sujet *masc. sing.* de ce verbe à la *3e pers. m. s. du parf.* et restituer en même temps l'idée de « race, postérité » qui est le mieux en situation. A prendre ce mot tel qu'il est gravé, il faut évidemment renoncer à toute interprétation par une forme nominale simple, qui d'ailleurs laisserait le texte en suspens et n'établirait aucune application du châtiment au profanateur. Il est par conséquent indispensable de considérer le groupe שרל comme la résultante d'un composé fusionnant : 1° un nom qui sera le sujet de לֹפֵךְ, ou plutôt qui exprimera l'objet de la destruction; 2° un élément capable de référer cette destruction à qui de droit. A commencer par ce dernier, il est assez simple de le reconnaître dans le ל final, où Lid. soupçonnait à bon droit l'orthographe défective de לה [*lamed* d'appartenance et *pron. suf. 3 p. m. ou fem. s.*] (2) comme dans l'inscr. d'Oumm el-'Aouâmîd, l. 4 (cf. le commentaire de Cl.-Ganneau, *Et. d'arch. or.*, I. 41 s.). Le résidu שר nous met en face de la difficulté capitale. Si l'on devait accorder au lapicide une confiance absolue, le *subst. m.* שֹׁר « cordon ombilical » pourrait s'offrir à la spéculation. En restituant à לפך sa signification courante en araméen, « enlacer, nouer », et en considérant שר comme un euphémisme analogue à celui de *Cant.* VII, 3, on aboutirait à faire exprimer en termes discrets, au sujet d'un homme, ce qu'exprime par ex. au sujet d'une femme l'hébr. סגר רחם « fermer, sceller le sein ». Mais si la malédiction ainsi comprise atteint, en effet, la postérité future du profanateur, elle n'engloberait pas ses enfants éventuellement nés déjà, par conséquent sa race dans une intégrité

(1) Sans cette analogie très impressionnante on s'arrêterait peut-être à une lecture כתרה, avec *suff. 3 p.* référé à ארן, « son écriture, son inscription », toutefois moins satisfaisante.

(2) Bien que suffisamment expliquée par le souci d'abréviation dont témoigne la fin du texte, cette graphie suggère une articulation *lōh* ou *lāh*, plutôt que *lahou*, *lahāh*.

absolue. Au lieu de cette interprétation trop recherchée et par le fait même trop précaire, mieux vaut aborder la difficulté par une autre voie. Le thème nominal שר, qui vient d'être évoqué (rac. שרר) pourrait n'être pas sans accointances primordiales avec שרש, apocopé de שרשר. Sans nous attarder à les scruter pour tenter une justification aléatoire de la graphie présentée par notre texte, admettons simplement une erreur de gravure, puisque nous avons déjà le plus indubitable précédent, et lisons ici : [שר]ש, « racine »; d'où normalement : « race, descendance, etc. », c'est-à-dire le pendant exact des textes similaires. Et pour qu'on ne taxe pas de témérité cette lecture qui ressort du contexte et d'analogies multiples, si l'exemple limpide fourni par נב[כ]ם ne suffisait pas, il serait facile d'alléguer le curieux parallèle de Tabnit, l. 7, où la graphie parfaitement claire יבל ne comporte, de l'avis des meilleurs spécialistes, qu'une interprétation rationnelle : [יו]כן ל[ך]; c'est à peu près du tac au tac l'équivalent de notre שרל = [ל]ה[שר]ש. La fin de l'inscr. sera donc interprétée sauf avis meilleur : « que soit détruite [toute] postérité pour lui — ou : que soit anéanti pour lui [tout] rejeton! »

Peut-être se demandera-t-on tout d'abord si la teneur même de l'inscription, fort différente entre les deux lignes, ne laisserait pas deviner quelque motif d'un placement qui n'est pas sans étrangeté. Le caractère prophylactique de la l. 2 saute aux yeux. Déjà l'épigraphe tracée sur la paroi du puits visait probablement à prévenir toute réouverture de l'hypogée (1). Mais pour le cas où l'avis ne serait pas suffisant — et sans doute Ithoba'al avait-il lieu d'estimer qu'il ne le serait point —, des imprécations redoutables, étalées bien en vue sur la face du sarcophage qui attirerait le premier regard dès l'entrée tentaient un suprême effort pour faire reculer l'audacieux profanateur, Roi ou prince, rien qu'à pénétrer jusqu'au cercueil il jouait sa couronne et son pouvoir; aussi bien ne paraissait-il même pas concevable qu'un

(1) M. Dussaud a lu : לדעת | הנו בדלך | תחת זן « *Avis! Voici! Ta perte* (*est*) *ci-dessous* ». Il semble qu'on discerne זן après לדעת et la barre de séparation, à la l. 1 (pl. VIII, B). Dans la l. 2, les trois lettres הנו du début sont certaines; tout autant les trois dernières דלך suivies d'une barre de séparation. Au milieu on lirait *phé* ou *qof*, ce dernier assez imparfait; on a l'impression que le lapicide ayant gravé par erreur *daleth* s'est repris pour tracer *phé*. Si cette lecture est admise l'héb. פוד « chose néfaste, malheur » conduirait à un sens, mais la phrase serait assez peu coulante. Il paraît plus vraisemblable d'inférer de ce mot hébreu une racine primitive יפד à laquelle l'arabe فَادَ (فِيد) permet d'attribuer, parmi d'autres acceptions, celle de « se garder ». Au lieu d'une interjection au début, on reconnaîtra l'afformante הנ du thème réflexe cananéen *infa'al* correspondant à l'hébreu *nif'al* (cf. Dhorme, *RB.*, 1914, p. 44 ss.) L'impér. *hinïafid* de cette forme réflexe renforcé encore par le *pron.* avec ל attributif exprime avec toute énergie : « prends garde à toi! » On lirait donc : לדעת זן | הניפד לך | תחת זן *Chose à savoir*, ou simplement : *Avis! Prends garde à toi, là-dessous!* L'admonition, comminatoire ou non, vise à mettre en garde contre la zone dangereuse qui commence à faible profondeur sous l'inscription avec le sommet de l'entrée du caveau. — Qu'a voulu dire M. Hoffmann en lisant : « A savoir! Le coup d'œil sur la porte (דל) est sous cela »?...

vilain fût assez téméraire pour troubler la paix du sépulcre royal, ou qu'il eût jamais aucun moyen de l'atteindre à la profondeur où on le cachait dans les entrailles du roc.

En cette réouverture de la tombe ne consistait cependant pas encore la pire disgrâce. C'était, à coup sûr, comme l'ignominie de la défaite infligée au monarque défunt, son humiliation sous le regard du vainqueur; c'était surtout le pillage assuré de tout ce que la piété des vivants avait emmagasiné de luxe et de confort pour l'obscure vie de l'âme royale en ce tombeau. Un opprobre plus sensible pouvait-il donc s'ajouter à de telles avanies, ou quelque désastre plus funeste dépasser l'horreur de telles calamités? Les imprécations d'Ithoba'al culminent pourtant sur une éventualité plus néfaste que la rafle des trésors, plus irrémédiable que le bouleversement de la cendre royale, puisqu'elle motive une vengeance plus inexorable et plus terrible. Potentat ou manant, quel que soit l'être assez osé pour « effacer l'écriture » du sarcophage, il est voué maintenant non plus seulement à la décadence et à l'adversité, non pas même à une mort quelconque n'atteignant que lui, mais à ce châtiment au delà duquel l'imagination antique ne concevait plus rien : l'extermination absolue de sa race. On comprendra le mobile d'une aussi angoissante terreur et d'une telle colère si l'on veut bien se remettre en mémoire ce que représentait pour un mort, dans l'antiquité, l'évocation de son nom parmi les vivants. Au milieu de toute sa prospérité et dans l'apogée de sa splendeur, Panammou roi de Iadi n'oubliait pas que tous les présents qui l'accompagneraient dans sa tombe seraient sans efficacité pour lui si son nom n'était plus prononcé sur la terre; aussi prenait-il soin de multiplier les plus instantes supplications à l'adresse de ses successeurs sur le trône pour une commémoraison fidèle de son nom (1). Comment ne pas voir que l'« écriture » dont la conservation sur le sarcophage d'Ahiram est mise à si haut prix désigne précisé-

(1) Inscr. de Panammou, ll. 15 s., 21 ss. Cf. Lagrange, *Ét. rel. sém.*[2], p. 335. On sait qu'en Égypte cette commémoraison pieuse n'était pas moins indispensable au bien-être des Mânes. Qu'il suffise de renvoyer sur ce sujet par exemple à de récentes pages fort remarquables de M. Lacau, *Monum. Piot...*, XXV, 1922, p. 207 s. Nulle part le souci aigu d'obtenir cette commémoraison n'éclate de façon plus touchante que dans les appels suppliants de Petosiris aux visiteurs de sa tombe pour que son nom soit articulé et qu'on lui fasse des offrandes : Car « c'est faire vivre un homme que de prononcer son nom » (Lefèbvre, *Le tomb. de Petosiris*, I, 136, insc. **81** l. 15 s.; cf. p. 150, 170, 191, etc.). Il est d'autant moins superflu de préciser ce même caractère égyptisant de la tombe royale phénicienne qu'on s'est déjà demandé (Gressmann, *ZATW.*, 1924, p. 351) si les temples découverts à Byblos étaient consacrés à un culte des morts en général ou au culte des rois défunts. Ni à l'un, ni à l'autre apparemment, du moins au sens d'une *déification* des morts, rois ou autres.

ment cette commémoraison protocolaire du nom royal, c'est-à-dire la l. 1? Dès lors n'est-il plus surprenant qu'elle se dissimule au mieux, plutôt que de s'afficher avec ostentation. Dans l'ombre mystérieuse de l'hypogée la piété filiale d'Ithoba'al semble avoir cherché, sur ce côté le moins accessible du sarcophage, l'ombre plus dense que projetait le mufle de lion, doué peut-être de vertu magique, afin d'assurer mieux l'éternelle durée de ce nom paternel, dernier lien qui rattachait son glorieux ancêtre au monde des vivants et condition essentielle de son indigente subsistance. Aussi longtemps que demeureraient lisibles les caractères imprégnés d'énergie surnaturelle qui expriment le nom royal, la silhouette du monarque gravée sur le couvercle du sarcophage *vivrait:* vivante aussi persévérerait son image réconfortée perpétuellement par les offrandes accumulées devant lui en incessants relais. Ce nom détruit, c'était la chute dans le néant, dont on menaçait, par un légitime talion, celui qui provoquerait une telle infortune.

Sous son apparente banalité, l'inscription du sarcophage d'Aḥiram cache donc mainte information précieuse pour une connaissance positive des idées phéniciennes et les historiens ne manqueront pas d'exploiter ce document inestimable. Mais ce qui lui donne sans contredit le plus d'intérêt, c'est sa date : premier quart, sinon début du XIIIe siècle avant J.-C.

On peut avoir pleine confiance dans la démonstration archéologique établie par M. Montet : l'hypogée est contemporain du règne de Ramsès II; le sarcophage à reliefs n'a contenu la dépouille que d'un seul roi : celui pour qui fut creusé l'hypogée; ce roi est donc Aḥiram et l'inscription qui nous l'apprend n'a pas été gravée tardivement pour quelque nouveau destinataire. Il n'y a pas à refaire la démonstration intrinsèque par laquelle M. Dussaud a corroboré cette première preuve. Grâce au jalon très utile que fournissait l'inscription phénicienne mutilée du bas-relief de Sésac (Šesonq I) désormais parfaitement intelligible, le distingué savant a démontré que l'écriture du texte d'Aḥiram, par l'archaïsme notoire de plusieurs de ses lettres (א, ג, כ, מ, ק) requiert une durée d'évolution pour le moins aussi longue entre Aḥiram et Sésac, qu'entre celui-ci et Mésa ou Kalamou. La paléographie prête donc à l'archéologie, dans ce cas, un appui probablement décisif. A ces excellentes déductions de M. Dussaud, on ajoutera volontiers l'appoint philologique résultant de la nature même du texte. Si l'analyse qui en a été présentée ci-dessus est correcte, comment n'être pas frappé des analogies que l'inscription offre avec le langage cananéen reflété par les gloses des Lettres d'el-Amarna? Rappelons seulement telles formes verbales particulières et surtout

l'emploi caractéristique des préformantes *ta* ou *ti* pour la *3e pers. du m. s.* dans la conjugaison : usage dont il n'y a plus de trace dans les textes les plus anciens précédemment connus. De ce chef l'inscr. d'Aḫiram est donc bien aussi un témoin de la langue usitée dans les contrées cananéennes à l'époque dite d'el-Amarna, c'est-à-dire au XIVe et au XIIIe siècle.

Et du même coup cette inscription témoigne d'une date notablement plus reculée pour les origines de l'*écriture* cananéenne, comme elle paraît bien témoigner de plus en faveur des Phéniciens pour l'invention géniale de l'alphabet. Contentons-nous ici d'une observation élémentaire ; si l'écriture phénicienne avait atteint déjà, vers le début du XIIIe siècle, la fixité et la souplesse de formes qu'atteste l'inscr. d'Aḫiram et qui évolueront si peu du XIIIe siècle au IXe, il va de soi qu'une évolution remontant de ces sigles alphabétiques presque parfaits aux premières intuitions de génie qui les créèrent suppose une durée plusieurs fois séculaire. Les protocoles officiels de leurs dynastes que les artistes phéniciens contemporains du Moyen Empire gravaient en hiéroglyphes défectueux sur d'opulentes pièces des mobiliers funéraires font la preuve qu'ils ne disposaient pas encore d'une écriture nationale, du moins assez perfectionnée pour primer l'écriture étrangère. La *harpè*, je suppose, qu'Abisoumou dédiait à son père, Ipous-Soumouabi, nous fait remonter exactement de cinq siècles plus haut que l'époque d'Ithoba'al et d'Aḫiram, et tout au début du XVIIIe s. avant notre ère. Dans cet intervalle, plus près peut-être du commencement que de la fin, doit se placer la découverte merveilleuse de l'alphabet, vraisemblablement en quelque centre de civilisation phénicienne prospère tel que nous apparaît aujourd'hui Byblos, la ville sainte de Phénicie.

En vérité, ce n'était pas trop dire que d'attribuer comme M. Dussaud le faisait récemment, aux découvertes de M. Montet une importance hors de pair entre toutes les découvertes de ces dernières années « pour l'histoire du proche Orient ». Elles fixent dans le domaine de la réalité plus et mieux que n'imaginait la légende. Hier encore nul esprit pondéré ne se fût risqué à supputer quelles attaches positives pourraient bien relier les mythes adonisiaques de Byblos aux formes archaïques du mythe Osirien en Égypte. Il paraissait d'une ingénuité trop confiante de faire foi aux traditions locales enregistrées par Hérodote sur l'antiquité de la civilisation phénicienne, où l'on n'apercevait guère qu'emprunts et adaptation. Et qui eût accepté sans sourire la prédiction d'une langue phénicienne écrite avec son alphabet propre plus de quatre siècles avant l'inscription de Mésa et cer-

tainement dès l'époque où la correspondance officielle avec Pharaon s'échangeait en écriture cunéiforme et en langue babylonienne?

Non seulement il y a toute vraisemblance que les populations cananéennes sémitiques — dont relèvent les Phéniciens — avaient pris pied sur le sol de Syrie presque à l'aurore du IIIe millénaire; mais dès cette époque les Phéniciens étaient en possession d'une culture passablement autonome, d'ailleurs très largement ouverte aux influences venues du dehors. C'est à des ouvriers phéniciens que M. Montet attribue, en définitive, à la fois le gros-œuvre du temple *égyptien* et sa décoration de statues et de reliefs; et l'on se souvient que l'édifice est daté d'une époque antérieure à 2500 (1).

Immense est donc — on l'entrevoit sans doute même en ce pâle aperçu — le bénéfice réalisé par l'histoire politique, religieuse et esthétique de la contrée, grâce aux brillantes découvertes qui ont récompensé déjà la science et la perspicacité de M. Montet. Dans cet amas de révélations historiques et de trésors d'art il est néanmoins un trésor sans prix, qui assure au savant explorateur la reconnaissance et l'admiration des biblistes : c'est l'inscription phénicienne dûment classée au XIIIe siècle avant notre ère et qui recule manifestement d'un siècle ou deux, au bas mot, la pratique initale de l'écriture cananéenne. Quelle que soit la date préférée pour l'activité de Moïse, elle s'encadre entre le XVe et le XIIIe siècle. L'alphabet existant certainement dès cette époque, il n'y a plus lieu à rêveries sur la langue dans laquelle furent écrits les plus anciens Livres saints. La critique biblique est libérée de toute objection contre les écrits mosaïques fondée sur le prétendu manque d'une écriture appropriée à la langue, ou sur les erreurs fatales dans une transmission opérée moyennant plusieurs écritures successives. C'est un bienfait, et à coup sûr pas le moindre, des fouilles de Byblos.

L. H. Vincent, O. P.

École biblique et archéologique française.
Jérusalem, le 8 janvier 1925.

(1) Montet, *C. R.*, 1922, p. 18. *L'Illustration*, 15 déc. 1923, p. 629.

TOPOGRAPHIE
DES CAMPAGNES MACHABÉENNES [1]

(*Suite.*)

II. Jonathan.

13. — *Le désert de Teqo'a.*

La mort de Judas Machabée succédant à la défection de la plupart des insurgés anéantissait au point de vue humain l'œuvre inaugurée par Mattathias. Quand on considère les calamités qui vinrent ensuite assaillir les débris du parti national, disette, dénonciations, mauvais traitements, supplices, on se demande comment, sans un dessein providentiel, ce parti eût réussi à renaître de ses cendres et à se poser de nouveau en adversaire résolu du régime macédonien. L'excès de la persécution réalisa ce qu'une politique tolérante aurait peut-être empêché : le groupement des gens pieux sous l'autorité d'un chef et la revendication de l'indépendance. La défection devant un ennemi supérieur en nombre et en armement n'avait pas été pour tous un désistement. Révoltés du triomphe insolent de Bacchidès et d'Alcime, beaucoup revinrent de leur stupeur et comprirent qu'il valait mieux faire confiance, malgré tout, à la famille sacerdotale de Modîn que s'épuiser dans des plaintes stériles et des efforts isolés. Ils s'adressèrent à Jonathan (2), le cinquième des fils de Mattathias, lui offrant la direction du mouvement séparatiste. « Jonathas, selon Josèphe, répondit qu'il était prêt à mourir pour eux, et comme on ne le jugeait en rien inférieur à son frère, il fut élu stratège des Juifs (3). »

Pour un homme qui croyait avoir gagné définitivement la partie

(1) Cf. *RB.*, 1923, p. 495-521 ; 1924, p. 201-217, 371-387.

(2) 1 Mach., **9**, 31 et suiv. présente la transcription Ἰωναθάν, nom hellénisé en Ἰωνάθας **2**, 5 (*Vulg.* Jonathas constamment), et en Ἰωνάθης par Josèphe.

(3) *Antiq.*, XIII, **1**, 1.

comme Bacchidès cette nouvelle n'était rien moins qu'agréable; elle signifiait la continuation d'une guérilla sans gloire ni profit. Il résolut d'y couper court en supprimant le nouveau chef qui venait de se dresser contre lui. Mais, averti à temps, Jonathan, accompagné de

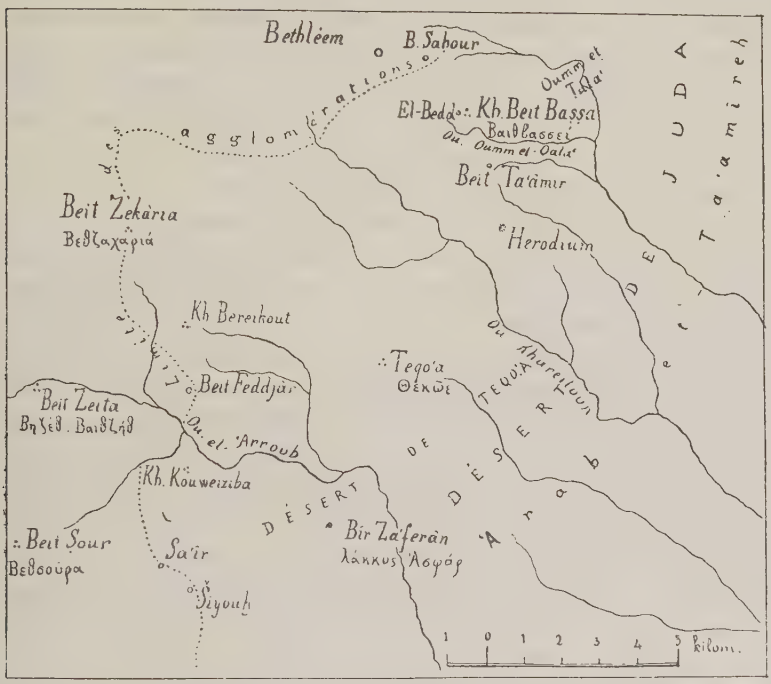


Fig. 1. — Carte du désert de Teqo'a.

son frère Simon et de ses partisans, quitta le cœur de la Judée pour chercher un refuge au désert de Teqo'a (1). La situation était encore trop mal rétablie pour que l'on songeât à reprendre sans délai les hostilités surtout dans un pays en partie gagné à l'ennemi et, en partie, terrorisé par lui. La retraite au désert laissait le temps d'envisager l'avenir et garantissait contre un encerclement insidieux. Rien de plus facile à une troupe aux aguets que de se dérober à une poursuite par les croupes dénudées et les ravins arides qui descendent de Teqo'a à la mer Morte (fig. 1). Sur ce calcaire blanc et compact qu'affermissent de longues bandes de silex la marche devient élastique et les pas n'impriment aucune trace. L'absence d'agglomération sédentaire et la rareté des campements de nomades permettent de fournir

(1) I Mach., **9**, 33 : καὶ ἔφυγον εἰς τὴν ἔρημον Θεκῶε.

de bonnes traites sans crainte d'être aperçu ni retardé. Les nombreux replis de terrain qui sillonnent parallèlement la contrée se prêtent à une petite guerre de cache-cache dont nous avons une image dans le chassé-croisé de David et de Saül au désert de Ziph et d'Engaddi. Le désert ne pouvait guère être fatal qu'à des gens résignés à se laisser enfumer dans une caverne ou à des solitaires désarmés prêts à tous les sacrifices (1). Il l'avait été aussi aux confédérés d'Ammon, de Moab et de Séir ligués contre Josaphat pour la raison bien simple qu'ils avaient jugé bon de vider leurs querelles intestines en des combats acharnés avant d'en venir aux mains avec les Juifs (2).

Le ravitaillement en eau est une question vitale dans ces solitudes brûlées du soleil et, certes, il ne faut pas se montrer trop délicat sur la matière. Combien de fois, en nous rendant de Teqo'a à Engaddi, nous avons dû faire halte près d'une de ces fosses creusées dans la marne au fond desquelles croupit une eau jaunâtre ou tirant sur le vert, reste des pluies hivernales! Ce sont pourtant de tels points d'eau qui fixent les étapes. Quelques citernes fermées avec de gros bouchons de pierre existent sans doute hors des grands chemins battus. Quand elles ne sont pas trouées, les Bédouins les gardent jalousement jusqu'à ce que les ayant épuisées, ils se rapprochent des ruines qui conservent encore de bons réservoirs (fig. 2) ou des sites habités qui sont le mieux approvisionnés à la frontière du désert. Il est probable qu'à ce point de vue la solitude de Teqo'a se trouvait dans de meilleures conditions à l'époque séleucide, conséquence des anciens aménagements du roi Ozias, auquel le IIe livre des Chroniques (XXVI, 10) attribue la construction de tours dans le désert et le creusement de nombreuses citernes pour ses immenses troupeaux. C'est sur l'une de ces installations rustiques que Jonathan a jeté son dévolu lorsqu'il amène sa troupe « à l'eau de la citerne Asphar » — ἐπὶ τὸ ὕδωρ λάκκου Ἀσφάρ. Le terme λάκκος garde évidemment ici le sens qu'il a dans les LXX où il traduit le plus souvent l'hébreu *bôr*, c'est-à-dire « citerne ». Le syriaque *goubo* = arabe *djoubb* confirme à merveille cette conclusion. La leçon authentique *Asphar* se rapproche de l'arabe *aṣfar* « jaune » et de *'oṣfor* « sorte de safran », dénomination provenant de la couleur de l'eau ou du sol, ou, mieux encore, du tapis de fleurs jaunes étendu au printemps autour de ce point d'eau. Aujourd'hui à cinq kilomè-

(1) Voir § 2. I Mach., **2**, 29-39. J. CASSIEN, *Coll.* 6 : *In Palaestinae partibus juxta Thecue vicum... solitudo vastissima est ad Arabiam et mare Mortuum*, etc. Cf. *Croisière autour de la mer Morte*, p. 128.

(2) II Chron., **20**. Au ŷ 20 il est question des Lévites qui vont εἰς τὴν ἔρημον Θεκῶε, לִמְדְבַּר תְּקוֹעַ, au-devant des ennemis.

tres à peine au sud des ruines de Teqo'a on voit le *Khirbet Bîr ez-Za'ferân* « Puits du Safran », où des vestiges d'anciennes murailles avoisinent quelques citernes taillées dans le roc. Nous avons tout lieu de nous croire là en présence des derniers témoins d'une installation qui s'est développée autour de la citerne d'Asphar sur la croupe élevée qu'enserre une boucle de l'Ouâdy el-'Arroub et qui porte le nom de *Qanân ez-Za'ferân*. Le terme *za'ferân*, emprunté au persan, s'est substitué à une racine sémitique apparentée à *asphar* ayant une signification analogue. Fig. 1.

14. — *Épisodes sanglants autour de Mâdabâ.*

Les compagnons de Jonathas constituaient une colonne volante que le butin et les bagages accrus pendant les expéditions antérieures auraient singulièrement gênée dans ses mouvements. La montagne de Judée n'offrant plus d'abri sûr, le chef jugea à propos d'expédier tous ces *impedimenta*, qui étaient considérables, dans le pays d'Outre-Jourdain sous la direction de son frère Jean surnommé Gaddis « le Fourrageur » (1). Femmes et enfants faisaient, pense-t-on, partie du convoi ainsi que permet de le conjecturer le titre d'higoumène ou conducteur du peuple conféré à Jean. Les Juifs comptaient que les Nabatéens répandus en Transjordane accepteraient de garder leurs biens en dépôt jusqu'au retour de jours plus heureux. N'avaient-ils pas les uns et les autres pour ennemis communs les Séleucides qui jadis s'étaient mis en tête de conquérir Pétra? Les rapports de Judas Machabée avec les Nabatéens au cours de sa randonnée en Galaad avaient été empreints de cordialité (2). Mais le goût inné de ces populations pour la razzia et l'appât de ce riche butin devaient apporter un cruel démenti à cette confiance. Les fils de Iambri sortant de Mâdabâ assaillirent le convoi, massacrèrent Jean avec ceux qui l'accompagnaient et se partagèrent les dépouilles (3).

La nouvelle du guet-apens ne tarda pas à atteindre les deux frères survivants, Jonathan et Simon, dans leur cantonnement désertique. Un tel forfait réclamait une vengeance éclatante dont l'occasion fut offerte par la célébration pompeuse d'un mariage chez les fils de

(1) D'après l'arabe *djadaša*, fourrager pour enlever du butin. Cf. *Gremm* sur I Mach., **2**, 2.

(2) Voir § 6, *RB.*, 1923, p. 515.

(3) Dans son article *Les Nabatéens dans le pays de Moab* (*Recueil...*, II, p. 185 ss.), M. Clermont-Ganneau rapproche ingénieusement de ces fils de Iambri = *benê Ya'amri* le nom du stratège nabatéen *Ya'amrou* conservé dans une inscription nabatéenne trouvée à *Oumm er-Raṣaṣ* et conclut que ce sont bien des Nabatéens qui ont attaqué et pillé le convoi de Jean Gaddis, conclusion qui ne ressort pas clairement du récit.

Iambri. A l'approche de cet événement, Jonathan et ses hommes quittant la citerne Asphar franchirent la vallée du Jourdain et vinrent se mettre à l'affût dans l'un des vallonnements qui accidente le plateau de Mâdabâ de façon à bondir à l'improviste sur la noce au moment où le fiancé sorti de Mâdabâ rencontrerait sa fiancée, fille

Tonneau.

Fig 2. — Une citerne au désert de Teqo'a.

d'un grand seigneur cananéen, amenée d'un endroit qu'on appelait *Nabatha*. Le coup de main réussit pleinement. Du joyeux et bruyant cortège il ne resta bientôt plus que des morts et un attirail considérable gisant épars sur le terrain. Un certain nombre d'invités s'estimèrent heureux de pouvoir s'enfuir dans les montagnes, c'est-à-dire dans les ravins qui creusent les flancs du plateau de Moab (1).

Les deux sanglants épisodes ont pour théâtre les environs de la localité fameuse de Mâdabâ réduite aujourd'hui à un petit village de demi-Bédouins qui s'élève gentiment au milieu du plateau fertile d'*el-Belqâ* (fig. 3). Il n'est pas malaisé de rencontrer sur son territoire des replis de terrain suffisamment accentués pour couvrir une embuscade. A mesure que l'on tend vers l'Ouest les inégalités du sol deviennent plus marquées en raison de la déclivité naissante du bassin de

(1) Même situation dans Juges **11**, 37 : la fille de Jephté demande à *descendre* pour aller sur les montagnes pleurer sa virginité.

la mer Morte (fig. 4). Déjà à six ou sept kilomètres au nord-ouest de Mâdabâ la région nommée *en-Néba* offre une surface passablement tourmentée. Tout le monde reconnaît dans ce nom une survivance du Nébo biblique. Dans les mêmes parages existait jadis une ville de la tribu de Ruben portant le même vocable, prise par le roi Mésa qui dans sa stèle l'appelle נבה, et placée par l'Onomasticon (p. 136) à huit milles, soit une douzaine de kilomètres au sud d'Ḥesbân. L'emplacement en était désert à l'époque byzantine : « *sed et usque hodie desertus ostenditur locus Naba...* ». Aux temps séleucides cette localité pouvait être encore florissante, car qui empêche d'y voir le pays de la fiancée du fils de Iambri, dénommé *Nabatha* par le texte le plus autorisé de Josèphe (1)? Les diverses leçons du texte de I Mach., IX, 37 ont subi l'influence du nom voisin Μηδαβά, ce qui saute aux yeux par l'exemple de la Vulgate qui transcrit tout bonnement *Madaba*, traduction insoutenable puisque la fiancée sort de chez elle pour aller à Mâdabâ : donc elle n'en vient pas. L'identification que nous proposons a l'avantage de s'appuyer sur l'un des aspects du texte, ce que ne sauraient revendiquer les conjectures émises à coup de corrections telles qu'une assimilation avec Nabalath pour Nabaloth (*Antiq.*, XIV, 1, 4), ou la restitution d'un original Ῥαββαθα se référant à Rabbath Ammon ou bien à Rabbath Moab (2). La vendetta exercée sur les Arabes par les deux frères de Jean Gaddis, victime du guet-apens, s'encadre fort bien dans la campagne qui s'étend entre le Néba et Mâdabâ. Quoique Eusèbe affirme que le site de Nébo (Ναβαῦ, *Naba*) soit désert à son époque, nous ne devons pas négliger le renseignement de la Vie de Pierre l'Ibère touchant l'existence au Ve siècle d'un village appelé Nébo sur le côté méridional de la montagne rendue célèbre par la mort de Moïse (3). Sa situation répondrait assez exactement aux ruines du *Khirbet el-Mḫayiet*, qui ont probablement succédé à une installation moabite. On y a découvert, en 1914, une mosaïque décorée de sujets païens mêlés à des inscriptions chrétiennes où des fidèles invoquent l'ancêtre saint Lot (4). Cependant l'identification de cette ruine avec le camp de *Louḫito* dont fait mention l'inscription nabatéenne de Mâdabâ (*CIS.*, II, n. 196) demeure une hypothèse qui ne manque pas de fondement (5).

(1) *Antiq...*, XIII, 4, 4. Voir Niese, p. 154. Le livre des Mach. présente les variantes : Ναδαβάθ, Γαβαδάν, Ναβαδάθ, mais aussi Ναβάθ et Ναβάτ.

(2) *Clermont-Ganneau, op. l.*, p. 217 s.

(3) Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 88 et 85 (trad.).

(4) *RB.*, 1914, p. 112 ss. Cf. sur cette région Musil, *Arabia Petraea, Moab*, p. 334-340.

(5) Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, p. 19.

Pour concilier les deux données de l'Onomasticon on distingue l'éminence du Nébo, aujourd'hui *en-Néba* à 8 kilomètres environ (= 6 milles) d'Ḥesbân, et la localité rubénite conquise par Mésa, *Nabah,* située à 12 kilomètres soit huit milles au sud d'Ḥesbân. Comme cette distance se vérifie avec le *Khirbet et-Teim* que l'on voit

Cl. Savignac.

Fig. 3. — Mâdabâ vu du Sud-Ouest.

à 11 minutes au sud de Mâdabâ, M. Guthe propose cette ruine pour le site de cette localité (1). La région légèrement vallonnée de *Arḍ el-Ḥadab* qui s'étend dans cette direction conviendrait à la rigueur à la scène du guet-apens qui se localiserait de la sorte avec une grande précision (fig. 4). S'il n'était pas aventureux d'introduire *Ard el-Ḥadab* dans la question onomastique de ce passage, on pourrait y voir un appui pour la leçon *Nadabath* de l'*Alexandrinus*.

15. — *Le passage du Jourdain.*

Le massacre de la noce étant de nature à ameuter toute la population du plateau de Moab, Jonathan et Simon estimèrent qu'il était prudent de regagner la Palestine au plus vite de crainte que les

(1) *Kurzes Bibelwört.*, p. 465. Quant au lieu en question, l'auteur s'en tient à la leçon *Nadabath* sans tenter d'identification. Musil, *op. l.*, p. 125.

Arabes accourant en forces ne les acculassent au Jourdain. L'opération n'alla pas sans encombre, car si les Arabes, non revenus de leur stupeur, laissèrent échapper les Juifs, ceux-ci eurent maille à partir avec Bacchidès campé dans le Ghôr pour s'opposer au retour de la bande insurgée. C'est à ce moment, en effet, que se place l'intervention du général de Démétrius quoique IX, 34 anticipe sur les événements et ait conduit Josèphe à bouleverser l'ordre de la narration qui demande que le ℣ 35 suive immédiatement le ℣ 33. Peu correct d'ailleurs et accommodé vaille que vaille par les versions, le ℣ 34 est une sorte de bloc erratique faisant double emploi avec le ℣ 43. Si Bacchidès s'était trouvé au Jourdain lorsque Jean convoyait ses bagages vers l'Arabie, Jean aurait-il réussi à franchir le fleuve et à prolonger sa route jusqu'aux environs de Mâdabâ? Cela est peu croyable, tandis qu'il est très naturel qu'apprenant le raid de Jonathan en Transjordane, Bacchidès soit descendu sur les bords du Jourdain dans le but de barrer le chemin de la Judée à la turbulente troupe.

Rester en deçà du fleuve eût été pour l'armée syrienne une faute. Elle ne gardait en ce cas qu'une chance sur mille d'empêcher le passage de l'ennemi mis à couvert par la luxuriante végétation et par le labyrinthe des dunes du Zôr, ce bas-fond tourmenté à travers lequel circulent les eaux limoneuses du Jourdain (fig. 5). En s'installant à l'Est on se donnait la faculté de voir venir l'adversaire et de lui tomber sur le dos au moment où il arriverait devant l'obstacle. Bacchidès semble s'être démasqué quand Jonathan et les siens cherchaient un endroit guéable sur le cours inférieur du fleuve. Il était facile au Syrien de les jeter dans l'embarras en faisant occuper le bon passage du Ghôraniyeh. D'autre part le trajet direct entre Mâdabâ et le désert de Teqo'a que les Juifs voulaient regagner (par 'Ayoun Mousa, Néby Mousa et la Bouqe'a) coupait nécessairement le fleuve soit au gué d'Ḥadjla soit au gué d'el-Hénou, à cinq ou six kilomètres en amont de son embouchure. Ce serait une erreur de croire que ces passages soient toujours praticables. Lynch, sur sa barque, y rencontra deux chameaux à la dérive. Le *Makhadet el-Hénou* ou *el-Hélou* est même aujourd'hui abandonné à cause de la jungle qui le rend inabordable. En ces parages, le cours d'eau atteint de quarante à cinquante mètres de large et près de quatre mètres de profondeur, roulant sur un fond vaseux entre des rives d'argile qu'ombragent d'épais fourrés où se mêlent le tamaris, le saule, l'acacia, le roseau et diverses essences épineuses. A mesure que l'on se rapproche de la mer Morte, des marécages entretenus par les crues étendent leur

fange fétide de chaque côté du Jourdain. S'aventurer sur ce sol mouvant, recouvert d'une crême noirâtre aux émanations sulfureuses, c'est risquer le sort des rois de Sodome et de Gomorrhe sombrant dans des puits de bitume. Pour peu que l'on ait longé l'extrémité du *Šeri'at el-Kebireh* depuis le monastère de Saint-Jean on comprendra sans peine la situation critique de Jonathan acculé dans une boucle

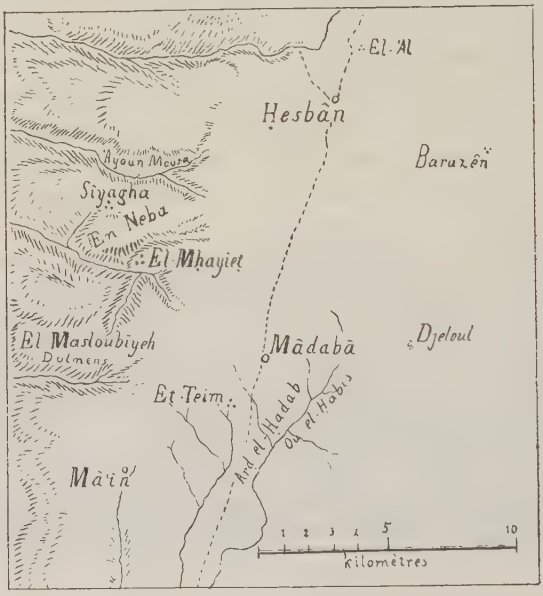


Fig. 4. — Mâdabâ et ses environs.

du Jourdain par l'armée syrienne : « Voici, disait-il à ses hommes, le combat vis-à-vis de nous, et derrière nous l'eau du Jourdain d'ici, des marais et des bois de là : aucun moyen d'échapper. Maintenant donc criez vers le ciel, afin que vous soyez sauvés de la main de vos ennemis. » Bien qu'on fût le jour du sabbat (que Bacchidès avait choisi intentionnellement) les Juifs soutinrent l'attaque pied à pied jusqu'à ce que Jonathan s'étant précipité dans le fleuve, tous le suivirent à la nage. Arrivés sur l'autre berge, ils s'aperçurent que les Syriens renonçaient à les poursuivre, ne voulant pas sans doute ajouter à leurs pertes qui étaient sensibles.

16. — *Les fortifications de Bacchidès.*

Le narrateur ne nous permet pas d'accompagner dans sa vie errante la bande machabéenne qui, réduite et dépourvue de ressources, ne

pouvait créer beaucoup d'embarras au gouvernement. Ses malheurs avaient-ils fini par susciter dans la population un mouvement de sympathie? Les innovations d'Alcime avaient-elles quelque chose de choquant même pour les indifférents? La tutelle de l'étranger pesait-elle sur le pays au point d'irriter le grand nombre? Tant y a que loin de s'endormir dans une sécurité justifiable en apparence, Bacchidès prit une série de mesures qui paraîtraient exorbitantes dans une contrée soumise à l'état de siège. Nous les trouvons résumées en ces termes dans I Mach., IX, 50-53 : « Celui-ci retourna à Jérusalem et bâtit des villes fortes dans la Judée, la forteresse qui est à Jéricho, Emmaüs, Bethoron, Béthel, Thamnatha, Pharathon et Tephon avec de hautes murailles, des portes et des verrous, et il y mit des garnisons pour exercer des hostilités contre Israël. Il fortifia la ville de Bethsour, Gazara et l'Acra, et il y mit des troupes et des dépôts de vivres. Il prit pour otages les fils des notables du pays, et les retint prisonniers dans la citadelle de Jérusalem. »

L'expression τὸ ὀχύρωμα τὸ ἐν Ἰεριχώ indique qu'il s'agit non de la ville de Jéricho mais d'un fortin élevé sur le territoire de cette ville. Jéricho existait encore à cette époque puisque l'itinéraire de Zénon la mentionne en 259 (1), mais plutôt sous la forme d'une colonie agricole répandue dans la plaine que sous la forme d'une agglomération importante environnée d'une enceinte. Il faut remarquer en effet que les fouilles exécutées à Tell es-Soulṭān en 1908-1909 par MM. Sellin et Watzinger n'ont révélé aucune céramique de caractère séleucide, aucun objet témoignant de la civilisation proprement hellénistique (2). De l'avis de M. Sellin, la forteresse de Bacchidès ne serait pas autre que le fortin (τὸ ὀχυρωμάτιον) de *Dôk* restauré dans la suite par Ptolémée gendre de Simon (XVI, 15). Notons une fois pour toutes avec M. Clermont-Ganneau que le verbe ᾠκοδόμησε employé en ces diverses circonstances a le double sens de bâtir et de remettre en état, surtout dans le grec syrien influencé par le double sens du verbe sémitique בנה, בנא « construire » ou « reconstruire » (3). Parlant du château-fort de Ptolémée, Josèphe (*Antiq...*, XIII, 8, 1) l'appelle une des forteresses dominant Jéricho ἕν τι τῶν ὑπὲρ Ἰεριχοῦντος ἐρυμάτων, désignation assez rapprochée de celle de notre texte. Strabon nous fait connaître deux autres citadelles que Pompée devait renverser plus tard aux abords de Jéricho, à savoir *Threx*

(1) *RB.*, 1923, p. 411.
(2) *Jericho. Die Ergebnissen der Ausgraben*, p. 178, 184.
(3) *Académie IBL., Comptes rendus*, 1919, p. 109, n. 2.

et *Taurus* où les Asmonéens renfermaient leurs trésors (1). Pl. I, 1.

Emmaüs, le second point fortifié par Bacchidès, offrait, à l'ouest, l'importance stratégique qu'avait Jéricho à l'est. L'une et l'autre gardaient la tête des voies de pénétration vers la Judée et Jérusalem, l'une bloquant la montagne du côté de la plaine maritime, l'autre du

Cl. Zarb.

Fig. 5. — Le Jourdain et ses fourrés.

côté de la vallée jordanienne (pl. I, 2). Les opérations de Vespasien et de Titus en 70 donneront encore plus de relief à cette importance. C'est une marche combinée par Emmaüs et par Jéricho qui amènera les principales légions sous les murs de la métropole juive (2).

D'Emmaüs on prenait volontiers la voie qui de Lydda montait à *Bethoron,* d'où l'excellence de cette position consolidée elle aussi par le général syrien. Pareille à une sentinelle postée sur le bord du haut pays, Bethoron surveillait la région de Modîn, le pays des Machabées, et contribuait à garder l'accès de la Judée du côté de l'occident. Les habitants de *Beit 'Our el-Fôqâ* dans le remploi des matériaux de l'ancienne Bethoron (fig. 6) n'ont pas réussi à ruiner

(1) *Géogr.*, XVI, **2**, 40.

(2) Ainsi *Guerre...*, V, **1**, 6 : τὸ πέμπτον δι' Ἀμμαοῦς ἐκέλευσεν αὐτῷ συναντᾶν καὶ διὰ Ἰεριχοοῦντος τὸ δέκατον ἀναβαίνειν. Cf. V, **2**, 3.

entièrement les vestiges de l'enceinte qui repose sur une escarpe de roc (1).

Nous passons au Nord avec *Béthel* moins facile à fortifier que Bethoron, étant étagée sur la pente douce d'une colline dont le sommet finit par se confondre avec l'étroit plateau qui se dirige vers el-ʿAṣour. La nécessité d'une défense se fit sentir sur ce point, ce qui explique la persistance d'une tour remaniée à diverses reprises dont on voit encore d'antiques fragments. Les travaux de Bacchidès se bornèrent sans doute à la réfection du fortin, moins dans un but de stratégie que dans le but d'y loger un corps de garde chargé d'avoir l'œil sur les récalcitrants de la région. Observons toutefois que Béthel se trouve vers l'aboutissement à la ligne de crête du vieux chemin qui de Jéricho gravit la montagne près de la Quarantaine, passe à Râs eṭ-Ṭawîl, puis à Mouḫmas et à Deir Diwân.

A seize kilomètres au nord-ouest de Béthel (aujourd'hui *Beitîn*) Bacchidès consolida la sérieuse position de *Thamnatha*. Quand, arrivant d'ʿAboud, on se trouve en face du *Tell Tibneh* dressé au-dessus de la coupure profonde de l'Ouâdy Raiyâ, on ne peut douter de la force de cette place. Des vestiges d'enceinte en blocs sommairement dégrossis s'y remarquent encore le long de l'ancienne voie qui unissait Gophna et Bîr ez-Zeit à la plaine de Saron. Du chêne majestueux que nous admirions jadis au milieu du site, où il gardait une mémoire vénérée sous le nom de Šeikh et-Teim, il ne reste plus rien; une bombe d'avion l'a anéanti pendant la guerre (2). Plusieurs auteurs rejettent l'identification de Thamnatha avec cette Tibneh du nord parce que celle-ci déborde le territoire assigné à la Judée d'alors (3). Aussi proposent-ils de se reporter au sud-ouest de Jérusalem à l'une des deux Tibneh situées aux environs de Beit-Nettîf. Le second élément du nom composé Θαμνάθα Φαραθών que présente I Mach., IX, 50 aurait pour but ici de distinguer cette Thamnatha de ses nombreux homonymes.

Composant sous le règne de Jean Hyrcan (136-106) après des agrandissements successifs, l'auteur sacré a bien pu envisager dans ce cas une Judée développée jusqu'à Loubban et Silo (4), incluant par

(1) Voir §§ 1, 3, 11 et carte *RB.*, 1924, p. 381.

(2) Ce qui n'empêche pas le guide du P. B. Meistermann (1923) d'en signaler encore l'existence.

(3) Ainsi Guthe, *Realencyclop. P.Th.K.*, IX, p. 558, Hölscher, *Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie*, Heft 5 : *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, p. 73, n. 3.

(4) Cf. I Mach., 4, 15 : *RB.*, 1923, p. 508.

conséquent la Tibneh du nord, que, d'ailleurs, ainsi qu'on le verra plus loin, le livre des *Jubilés* contemporain de I Mach. nous autorise à maintenir.

L'opinion très raisonnable qui tient *Pharathon* pour la désignation d'une ville distincte de Thamnatha s'appuie sur la Vulgate (*et Phara*), sur le Sangerman (*et Pharathon*), sur la version syriaque (ולפרת) et sur Josèphe, *Antiq.*, XIV, **1**, 3 (καὶ Φαραθώ). Nous avons là une transcription normale de l'hébreu *Pir'athon* פִּרְעָתוֹן, qui dénomme une localité de la montagne d'Éphraïm dans Juges XII, 15 (1), identifiée avec *Far'ata,* village distant de moins de 10 kilomètres de Naplouse, au sud-ouest. Du haut de la colline qu'il couronne, le regard embrasse une grande étendue de territoire parsemée d'une quantité d'agglomérations. Sa situation convient excellemment à une place forte chargée de la surveillance ou de la protection d'un district. Il est vrai qu'en raison de son appartenance à la Samarie quelques critiques refusent de reconnaître en Far'ata la Pharathon de I Mach. et proposent d'exercer les recherches dans la Judée proprement dite, mettant de préférence en avant le *Tell Fârah* qui s'élève dans une gorge sauvage à la jonction des ravins du Souweinit et de Fârah, à une heure au nord-est d'Anathoth. Quiconque connaît l'endroit ne se dissimulera pas cependant que l'importance de cette place excessivement restreinte ne s'adapte pas au but poursuivi par Bacchidès L'encerclement du pays juif étant obtenu par les forts de Jéricho, Béthel, Thamnatha, Béthoron, Emmaüs, à l'Est, au Nord et à l'Ouest, le stratège syrien jugea utile de prémunir le cœur de la Samarie contre une incursion possible en fortifiant Pharathon et d'y assurer du même coup la domination séleucide. Ainsi que la ville suivante, Pharathon figure par concomitance avec les villes de Judée parce que l'une et l'autre ont dans la même occasion participé aux travaux défensifs ordonnés alors par le gouvernement. Le chroniqueur n'a pas cru devoir les distinguer ni les isoler des autres localités relevant de la Judée, il s'est contenté de les mettre en queue de liste, convaincu que tous ces apprêts militaires étaient dirigés contre le parti national judéen (2).

De même que Pharathon, *Tephon* prend l'aspect d'un fort avancé vers le Nord. La leçon du grec Τεφών, Τεφώ, confirmée par le latin *Thopo* et le syriaque *Taphous* prévaut, sans nul doute, contre le Τοχόα de Josèphe. Eu égard à la terminaison du latin et même à celle de

(1) Grec : Φαραθώμ; I Chron., **27**, 14 : Φαραθών.

(2) De I Mach., **3**, 10, on peut inférer que la Samarie possédait certaines réserves.

Josèphe, la préférence paraît devoir être accordée à la forme du *Venetus* Τεφώ. Or, au même titre que Ζανώ et Ἰανώ représentent dans les LXX l'hébreu *Zanoaḥ* et *Yanoaḥ*, Τεφώ représente ici l'hébreu *Thappouaḥ* ou *Thaphouaḥ* (1). Sans entreprendre d'élucider la question complexe des localités de ce nom qui se trouve traitée dans les dictionnaires de la Bible, contentons-nous de rappeler l'existence d'une ville et d'une contrée de תַּפּוּחַ, LXX : Ταφού, Θαφφούθ, Θαφφώθ, etc. sur les confins d'Éphraïm et de Manassé, donc aux environs de Pharathon.

Une attention toute spéciale est accordée à Bethsour, à Gazara (Gézer) et à la citadelle de Jérusalem ou Acra, comme à des places de premier ordre destinées à entretenir des garnisons de renfort et à devenir des centres de résistance au cas où les petites places énumérées plus haut arriveraient à céder. Aussi bien y accumule-t-on hommes et provisions. Quand, en effet, les postes étrangers abandonneront les bicoques restaurées par Bacchidès, les contempteurs de la Loi trouveront un refuge à Bethsour (x, 12-14), tandis que l'Acra et Gazara résisteront encore dix-huit années. Consolider la ville de Bethsour c'était assurer l'investissement de la Judée du côté méridional et préparer un asile aux partisans d'Alcime. Quant à Gazara, sa position en arrière d'Emmaüs garantissait la Séphélah, objet des convoitises du clan machabéen. Plusieurs tours rondes constatées dans l'enceinte de Gézer seraient probablement dues à l'entreprise du général syrien (2). Du reste, l'empreinte hellénistique a laissé des traces nombreuses et profondes dans cette localité, comme l'ont amplement manifesté les fouilles exécutées par M. Macalister de 1902 à 1905 et de 1907 à 1909. Outils agricoles, ustensiles de ménage, objets de luxe et de toilette, jouets, gemmes, armes de fer et de bronze, vases de galbe varié trahissant l'influence classique, poids en plomb, en quartz ou en hématite, tables d'offrande, autels votifs, statuettes de divinités, constructions où apparaît l'emploi de l'arcade, tombeaux taillés avec régularité, tous les témoins de la vie de cette époque y ont été recueillis ou relevés en abondance. A part les estampilles rhodiennes sur anses de jarres qui s'y trouvaient en quantité, l'épigraphie grecque de ce temps n'est guère représentée cependant que par l'inscription d'un autel votif mentionnant la victoire d'Héraclès et le

(1) La nunnation d'ailleurs reparaît dans l'arabe, v. g. *Yanoun*, *Silouán*, *Djelbôn*, etc., et parfois dans le *gentilis* hébreu. Quant à l'équivalence possible de T et de ת voir Josué **16**, 8 : Ταφού = תַּפּוּחַ, Jerem. **7**, 31 : Ταφέθ = תֹּפֶת, etc. Cf. *ZDPV.*, XV, p. 91, § 5.

(2) St. Macalister, *The excavation of Gezer*, I, p. 256.

nom du dédicant, Eunèlos, et par la marque d'un poids : Ἀγορανομοῦντος Σωσιπάτρου (1), indice de la pénétration des institutions helléniques à Gézer. L'un des satellites de Judas Machabée portait aussi le nom de Sosipatros (2) comme cet inspecteur des marchés de la place de Gazara. En abordant plus loin les exploits de Simon, nous verrons de nouveau et avec plus d'évidence quelle lumière l'archéologie peut projeter sur les faits de cette histoire mouvementée.

17. — *Interprétation haggadique de ces opérations.*

La liste des sept localités fortifiées par Bacchidès (IX, 50) provoque un rapprochement avec un morceau haggadique qui tient une place remarquable dans la littérature juive du règne de Jean Hyrcan. Exposé en de justes limites par le *Midraš Wayissau* (3), développé à outrance dans le *Sepher Hayyašar* (4), résumé par le *Testament des Douze Patriarches* (5) et le *Livre des Jubilés* (6) le thème en est la lutte de Jacob et de ses fils contre les rois cananéens et amorrhéens ligués pour la défense de Sichem et l'enlèvement des troupeaux du nomade hébreu. Mais le masque antique du récit n'est pas assez fermé pour dissimuler complètement les traits de l'histoire machabéenne (7). A travers les conquêtes fantaisistes attribuées aux Ancêtres, il est aisé de deviner les faits et gestes de la famille asmonéenne, ainsi que le dessein de justifier les accroissements territoriaux du parti national par la revendication d'une propriété acquise, moyennant des guerres et des traités, aux époques reculées de la Genèse. Les tièdes et les politiques de la race n'avaient donc aucune objection à faire. Une fin de non-recevoir s'opposait également aux réclamations du pouvoir syrien. Personne ne pouvait empêcher les réfractaires de s'autoriser de l'exemple des patriarches pour se séparer des Gentils, les traiter avec une rigueur implacable, observer strictement la Loi, purger le pays des influences malsaines et, finalement, le conquérir comme le plus sûr moyen de couler une existence à l'abri de tout contact impur

(1) *Op. l.*, II, p. 276 s., 351-364, 440.

(2) II Mach., **12**, 19, 24.

(3) Donné en appendice par Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, p. 235-238.

(4) B. Drach, *Yaschar*, dans le *Dictionnaire des Apocryphes* de Migne, col. 1174-1184.

(5) Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs, Judah*, ch. III-VII, p. 69-77. Texte grec, *op. l.*, p. 68-77.

(6) Charles, *The Book of Jubilees or the little Genesis*, ch. XXXIV, p. 200 ss. Rönsch, *Das Buch der Jubiläen*, p. 68 s.

(7) Cf. W. Bousset, *Die Testam. der XII Patriarchen, Anhang* I. *ZNW.*, 1900, p. 202-204.

Cl. Génier.

1. — La plaine de Jéricho et le site de ses forts sur les hauteurs Ouest.

Cl. Savignac.

2. — Emmaüs bloquant la montagne du côté de la plaine maritime.

sous l'égide d'une religion étroite et d'un prince dévoué aux intérêts du sacerdoce autant qu'aux aspirations de la race. A côté des féroces exploits des fils de Jacob, au milieu desquels se donne libre cours la plus sanguinaire des imaginations, le reproche de cruauté ne se posait pas. Habitants de Philistie, d'Idumée ou de Samarie, tous devaient encourir sous les Machabées le traitement que jadis le père des Juifs avait infligé à leurs aïeux.

L'épisode qui nous occupe ici concerne surtout la contrée samaritaine, l'Idumée ayant son tour dans la haggada consacrée aux rapports de Jacob avec Ésaü. A la nouvelle du retour de Jacob et des siens au champ d'Hémor vis-à-vis de Sichem se forme une coalition de sept roitelets cananéens du voisinage : Yasoub, roi de Thappouaḥ; Ilôn, roi de Ga'aš; Zerori, roi de Šiloh; Par'athon, roi de Ḥaṣor; Pasousi, roi de Sarṭan; Laban, roi de Bethoron; Sakir, roi de Maḥnaïm. Une fois les hostilités engagées, les prouesses se succèdent jusqu'à ce que l'un après l'autre les rois aient trouvé la mort. Les fils de Jacob, rivalisant d'audace d'une façon inouïe, s'en prennent ensuite aux villes privées de leur chef. Ḥaṣor, vers laquelle s'étaient dirigés les quatre derniers rois dans leur fuite, tombe au pouvoir de Juda et de Nephtali. Le jour suivant c'est le tour de Sarṭan, ville située dans une solide position et possédant une citadelle. Les gens de Thappouaḥ, sortis avec l'intention de ravir aux vainqueurs leur butin, sont poursuivis jusqu'à Arbael. Tappouaḥ, puis Šiloh sont, le lendemain, la proie des enfants de Jacob. Le quatrième jour amène la prise de Maḥneh Šakir (Maḥnaïm), le cinquième la prise de Ga'as d'où le sang des Amorrhéens, entassés entre les trois murs de la ville, coula jusqu'à Bethoron. Bethoron ayant succombé aussi, Jacob et sa famille rentrent à Sichem. Les ennemis terrifiés demandent la paix qu'on leur accorde. Leurs troupeaux leur sont rendus, mais Jacob reçoit Thamna et toute la terre de Ḥarariah. Enfin Jacob rebâtit Thamna et Juda Arbael.

Malgré les licences que se sont permises les dépositaires de cette tradition légendaire relativement aux faits, aux temps, aux lieux et aux distances, la trame de l'épopée machabéenne demeure visible. Sous ses diverses formes le document n'est pas sans valeur en ce qui regarde l'identité des points géographiques. En prenant pour base l'énumération de I Mach., IX, 50 qui compte les villes fortifiées par Bacchidès et que les Syriens évacueront quand Jonathan se sera installé à Jérusalem, il ne paraîtra pas hors de propos de soumettre au lecteur les observations suivantes.

Plus ou moins déformé dans les manuscrits du Testament de Juda

et dans le midrasch cité plus haut, le nom de *Bethoron* est clairement attesté par les Jubilés et le Yašar. Les Hébreux s'emparent de cette ville à la suite d'un prodige renouvelé de II Chron. xx, 23-25.

Silo (שילה, Σηλώμ) remplace Béthel comme plus rapprochée de Sichem, point de départ et centre des hostilités (1).

Thamna (תמנה, τὴν Θάμναν, *Tamnátârês* d'après les Jubilés) figure

Cl. Creten.

Fig. 6. — Sous les murs de Bethoron.

dans les tractations finales. Dans la coalition on lui a substitué *Gaas* (געש, Γαάς), le mont au nord duquel se trouve la Thamna où Josué fut enseveli (2), ce qui est une preuve que la Thamnatha de I Mach. appartient à la montagne d'Éphraïm. Aussi cherche-t-on le mont Gaas dans le massif qu'un ravin profond et ramifié sépare du *Kh. Tibneh,* en particulier à *Beit Illo* (3). De ce dernier vocable se rapproche en effet le nom de *Ilôn*, אילין, que le midrasch donne au roi de Gaas.

Dans II Sam., xxiii, 30, les vallées de Gaas avoisinent Pharathon qui est le nom (פרעתין) sous lequel se présente le roi de Ḥaṣor (חצר

(1) Le nom hébreu est la leçon du midr. *Wayissau,* le grec celle du *Testam. des XII Patr.*

(2) Josué, **24**, 30; Jug. **2**, 9.

(3) *Palästinajahrb.,* IX (1914), p. 30 s. Voir *PEF Map,* XIV, Lr. où l'on rencontre l'orthographe *Beit Ello. RB.*, 1924, p. 237.

dans le récit légendaire, nom emprunté à la liste des villes fortifiées par Bacchidès. Quant à la localité, les critiques s'accordent à y reconnaître Ἀσώρ de I Mach. XI, 67, où Jonathan finit par remporter une éclatante victoire. On admirera la fantaisie du procédé consistant à unir dans une même trame deux entités topographiques très distantes l'une de l'autre.

Thappouaḥ (תפוח, Ταφουέ, Jub. : *Taphau*) dont le roi prend la tête de la coalition pour défendre Sichem demande, suivant les exigences du récit, à être proche de cette ville, sinon la plus proche des sept cités. Nous sommes donc ramenés par la force des choses sur les confins d'Éphraïm et de Manassé.

Au lieu de Jéricho et d'Emmaüs, l'auteur de cette adaptation a introduit une ville de *Sarṭan,* inconnue par ailleurs (1), et *Maḥnaïm,* מחנים, survivant dans les sites jumeaux de *Mahnà el-Fôqà* et *Maḥnà et-Taḥtà* au sud du Garizim, au bord de cette plaine que le récit nomme *Biqa'at de Sichem.* La mention d'*Arbael* (ארבאל, Ῥαβαήλ) évoque Arbèles, Ἀρβήλα de I Mach., IX, 2. Les péripéties des divers sièges et prises de villes sont en outre empruntées aux pages les plus vivantes des deux livres des Machabées. Mais sans entrer plus avant dans le détail, il nous suffit d'avoir tiré parti des ressources qu'offrent ces amplifications et transpositions de l'histoire aux recherches topographiques.

18. — *Bethbassi.*

Les événements que nous avons passés en revue depuis l'investiture de Jonathan se sont déroulés à la fin de 161 et au début de 160 avant J.-C. (2). Au deuxième mois de l'an 153 des Séleucides, c'est-à-dire en mai 160, le grand-prêtre Alcime ordonna d'abattre les murs du parvis intérieur du sanctuaire qui séparaient la cour des Gentils de l'esplanade réservée aux seuls Juifs. Que le but ait été la suppression de toute barrière entre circoncis et incirconcis ou l'érection de nouveaux portiques plus en harmonie avec l'art grec qui envahissait l'Orient, la mesure parut sacrilège de ce qu'elle s'attaquait à « l'œuvre des prophètes ». N'était-ce point là un vénérable reste du temple érigé sous l'œil de Zacharie et d'Aggée, d'après un plan élaboré par Ézéchiel? L'entreprise, d'ailleurs, n'aboutit pas, car à peine les démolitions eurent-elles commencé qu'Alcime fut atteint d'une attaque

(1) Peut-être *Sarṭa* à l'Ouest de Kefr Ḥâris, sur le versant occidental de la montagne d'Éphraïm.

(2) Corriger *RB.,* 1924, p. 382 « 1er avril de l'an 160 avant J.-C. » en 1er avril 161.

de paralysie qui l'emporta. Jugeant sa présence en Judée désormais inutile, puisque sa mission était de soutenir Alcime contre les Zélotes, Bacchidès reprit aussitôt la route d'Antioche, et « le pays de Juda fut en paix pendant deux ans (1) ».

La disparition de l'ambitieux grand-prêtre aurait pu donner le signal d'une revanche sanglante du parti machabéen si Jonathan, d'un caractère souple et temporisateur à l'encontre de son frère Judas, n'avait adopté comme ligne de conduite de ne pas s'aliéner ses compatriotes par des rigueurs, ni indisposer Antioche par des conquêtes. Les conventions passées avec Antiochus V n'étant pas rapportées, la liberté du culte demeurait acquise. Seulement, avec des moyens persuasifs, le parti religieux et national espérait gagner du terrain sur les libéraux privés de leur chef, évitant soigneusement de fournir aux garnisons laissées dans le pays tout prétexte à intervention et à répression. Forces peu redoutables que ces garnisons qui laissent vivre deux années en paix et en sécurité Jonathas et ses compagnons et se montrent incapables d'assurer la vengeance des Hellénisants! Jalousie, retour de haine, intrigues autour du sacerdoce suprême, on ne sait trop ce qui pousse ces derniers à faire de nouveau appel au bras du roi. Le fait est que la discorde rallumée par les « impies » ramène les Syriens au cœur de la Judée. Avant de recourir aux armes, Bacchidès, qui est décidément leur homme, mande en secret à ses partisans de surprendre Jonathas et ses compagnons, endormis sans doute dans une paix trompeuse, et de les égorger. A vrai dire, ce dessein ne vient pas de lui; il lui a été soufflé par des conjurés à qui le stratège fera payer cher son dérangement quand, le complot étant éventé, Bacchidès se voit contraint de batailler encore sans résultat.

Avertis du sort qui les menaçait, Jonathan, Simon et leurs gens se retirent prudemment à *Bethbassi* dans le désert, en relèvent les ruines et la fortifient. La leçon Βαιθβασσεί de ℵV est trop bien fondée pour qu'on ne la préfère pas à toute autre (2). Dans le second élément de ce composé il ne sera pas téméraire de reconnaître un nom propre tel que *Beṣaï* בְּצַי, transcrit par les LXX : Βασσά, Βασσαί, Βασσεί, Βασεί (3).

(1) I Mach., **9**, 57; *Antiq.*, XIII, **1**, 5.

(2) I Mach., **9**, 62, 64 : A Βεθβασί. Sangerm. *Bethbessai*, Vulg. *Bethbessen*, Syr. *Bethiaŝan* par suite d'une confusion entre *b* et *i;* la leçon de Josèphe, *Antiq.*, XIII, **1**, 5 Βηθαλαγα est peut-être un sobriquet tiré de la racine *'alag*, bégayer, d'où le sens de « barbare ». Cf. Nöldeke, *ZDMG.*, XLI, p. 718, n. 2.

(3) Esdras, **2**, 17 = LXX **5**, 16; Nehem., **7**, 23 désignant un chef de famille ou une localité dont le groupement revient s'installer en Judée.

Quoique en face de l'énigme que pose le nom de cette localité, commentateurs, géographes, historiens aient, comme on dit vulgairement, donné leur langue au chat, je ne crois pas qu'il faille désespérer d'atteindre une solution satisfaisante. La condition première est de prendre une direction favorisée par le contexte. On a vu, au début du soulèvement de Mattathias, des familles descendre au désert pour se réfugier dans des grottes, ce qui convient parfaitement au désert de Juda (II, 29, 31). La première fugue de Jonathan a lieu au même désert, aux environs de Teqo'a, car cette solitude se subdivise, pour la précision, selon les localités qui l'avoisinent ou qui s'y trouvent. L'Écriture mentionne le désert de Teqo'a et les déserts de Ziph, de Maon, d'Engaddi. A propos de la première de ces villes l'Onomasticon parle du désert d'Aelia. Plus au Nord, cette solitude se poursuit en connexion avec Gibéa, Michmas, Aï, Bethaven, Éphrem. Étymologiquement, le *midbar* (ἡ ἔρημος dans les LXX) désigne la région où l'on mène les troupeaux, le pacage, mais, par extension, toute terre impropre à la culture, car après la maigre végétation du printemps dont profitent les nomades, la chaleur brûlante et la sécheresse continues entretiennent une aridité désespérante, ce qui se réalise surtout sur le versant oriental de la chaine palestinienne. Ce terme n'exclut pas nécessairement toute culture ni même la présence de quelques bourgades (Jos., XV, 61). Grâce aux jalons énumérés ci-dessus, nous avons de sérieux motifs de marquer le début du désert à peu de distance à l'Est de la ligne de partage des eaux, dès que se font sentir les brusques décrochements du talus judéen (1). Entre Jérusalem et Hébron la tête du *midbar* est occupée par la berge occidentale du Cédron, Ṣour Bahir, Mar Elîas, Bethléem, Beit Feddjâr et Šiyouḫ (fig. 1).

Or, quand il descend de Bethléem vers l'Est-Sud-Est comme pour gagner la masse chauve d'Oumm eṭ-Ṭala', le voyageur rencontre, après trois quarts d'heure de marche sur un chemin crayeux et accidenté, une éminence à base rocheuse qui se dresse entre les deux branches d'un ravin. Au bas s'étendent des plaques lisses de rocher servant au dépiquage du grain, et une cave de six mètres de côté dont le plafond est effondré s'ouvre par une entrée taillée à l'extrémité d'une rampe. Cet hypogée abritait jadis un pressoir d'où le nom de

(1) Sur le désert biblique il est facile de se documenter par Reland, *Palaestina*, p. 375 ss., Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, p. 732 s.; Legendre, *Dictionn. de la Bible*, II, col. 1387; Selbie, *Dictionary of the Bible*, IV, p. 917; *Encyclop. Biblica*, I, col. 1076. Mais l'étude la plus objective est encore celle de M. Schwöbel, *Die geographischen Verhältnisse des Menschen in der Wüste Juda*, *PJB.*, III (1907), p. 76-132.

Khirbet el-Bedd donné encore à cet endroit (1). Un peu plus haut, quatre anciennes citernes, creusées dans le calcaire cénomanien, attirent l'attention de l'explorateur. Ce groupe de bons réservoirs est connu sous le nom de *Bîar* ou *Bîr Beit Baṣṣa*. Vers le sommet de la colline se dessinent des arasements de murailles, et parmi les clôtures

C. Zar[illegible]

Fig. 7. — Le *Kh. Beit Baṣṣa*, l'ancienne Bethbassi au désert.

agrestes qui sectionnent la plate-forme de la cime, on remarque des blocs d'appareil avec quelques traces de refend et un seuil avec un trou de gond. Une partie des ruines a été employée à construire une petite ferme à flanc de coteau appartenant ainsi que le terrain à un Arménien de Bethléem. La propriété contient aussi des tombeaux taillés dans le roc. L'ensemble de ces ruines s'appelle *Khirbet Beit Baṣṣa* (fig. 7). Le sommet ainsi dénommé se prolonge à l'Est, mais avec une dépression notable, par un promontoire dénudé qui occupe

(1) L'arabe palestinien a conservé dans ce terme le mot בֵּד qui dans la littérature talmudique s'applique au pressoir à huile. Les indigènes savent d'ailleurs à quoi s'en tenir sur la signification de cette forme *bedd* qu'ils considèrent comme un synonyme de *ma'ṣâra*. Le sens de « The ruin of the idol or temple » de *SWP*, *Name lists*, p. 301, ne s'applique donc ici pas plus qu'à d'autres ruines du même nom. Dans la prononciation des fellahs, le son varie entre *badd* et *bedd*.

également une position très forte. Le souvenir de la forteresse élevée autrefois sur cette butte dominant la naissance du désert se conserve dans le nom de *Oumm el-Qala'* que porte le ravin qui creuse profondément le pied de la colline au Sud.

Le sens de « bas-fond marécageux » que présente d'ordinaire le mot *baṣṣa* ne se justifie pas du tout en l'occurrence car nous avons devant nous un coin de pays où la roche nue le dispute à une légère couche de terre arable. Interrogé à ce sujet, au cours d'une excursion le 6 août dernier, le propriétaire avouant son ignorance sur le sens du mot se contenta de nous déclarer que *Beit Baṣṣa* était le nom antique de l'endroit qui avait toujours été appelé de la sorte. Les renseignements du bethléemitain sur l'onomastique de la contrée confirmaient ceux que nous avions tirés d'un chrétien de Beit Sahour qui nous guida dans ces parages le 28 février de l'année passée. Nous fûmes à même de constater, à ses dires, que le vocable de *Bedd* avait envahi la région. Il donnait, par exemple, le nom de *Tell el-Bedd* à la plateforme que le *Kh. Beit Baṣṣa* surplombe comme une acropole, et le nom de *Khallet el-Bedd* au repli de la colline qu'un sentier fort raide gravit depuis le fond de l'*Ouâdy Oumm el-Qala'*. Cette tendance nous explique pourquoi la carte du Survey n'enregistre en cet endroit que le *Khirbet el-Bedd*, et comment la carte de Schick, qui marque pourtant *Bîr Beit Baṣṣa*, confère également à notre sommet le vocable envahissant de *Kh. el-Bedd*.

En dépit des terrasses artificielles que le travail opiniâtre des gens de Bethléem garnit de figuiers, de vignes et d'oliviers sur les rampes voisines, le site de *Beit Baṣṣa* garde la physionomie des cités désertiques (fig. 7) près desquelles le Bédouin vient parfois dresser sa maison de poil. Nous y avons vu la tente noire d'un nomade s'accointer avec la demeure rustique du fellah. Nombreux, les *Ta'âmireh* qui passent le long du *khirbeh* et des *bîr Beit Baṣṣa* pour aller trafiquer à Bethléem ou à Beit Sahour. *Beit Ta'âmir*, leur entrepôt d'orge et de paille brisée n'est pas éloigné de là (fig. 1). Placé sur les confins de la vie agricole et de la vie pastorale, offrant lui-même cette aridité qui va en s'accentuant jusqu'à la mer Morte, le *Khirbet Beit Baṣṣa* peut revendiquer le droit de représenter la *Bethbassi* (1) des Machabées, le sommet abandonné où Jonathan s'apprête à résister aux assauts de Bacchidès. Cette fois, au lieu de s'enfoncer dans le désert jusqu'à la

(1) Il est probable, si l'on se réfère au nom hébreu *Beṣâi* et à la transcription *Bethbessaei* du Sangerm., que le vrai nom de la localité était *Bethbessai*. Les listes médiévales des possessions de l'église de Bethléem la mentionnent sous le nom de *Bethbaza* en compagnie d'Orṭas.

citerne d'Asphar, le chef juif, dont la situation est devenue beaucoup moins précaire, préfère se tenir sur les bords, afin de ne pas perdre contact avec les partisans restés dans la montagne. Cette localité ruinée, peut-être en avait-il apprécié la valeur lorsqu'il errait à travers le désert de Teqo'a. C'est non loin de là que, 135 années plus tard, Hérode se construira dans le même désert une place de refuge qui s'appellera Hérodium. De Beit Bassa on peut encore contempler le cône tronqué que forme l'enceinte ronde du château.

La forteresse de Bethbassi remise en état, Jonathan y laissa Simon, pour aller lui-même guerroyer contre les Bédouins des environs qui ne lui avaient guère été favorables pendant son séjour sur leur territoire et pouvaient prêter main forte à Bacchidès contre des intrus qui s'installaient chez eux sans autorisation ni compensation. Les nomades, on le sait, se montrent extrêmement pointilleux pour tout ce qu'ils regardent comme une atteinte à leur droit de propriété, ne serait-ce que le simple passage sur les terres de la tribu. Au temps qui nous occupe, leurs prétentions, favorisées par la politique antijuive des Séleucides, pouvaient menacer les bourgades de la montagne limitrophes du *midbar*. Iduméens ou Arabes (les géographes anciens commencent alors à ne plus les distinguer), deux clans reçoivent sous leurs tentes les coups vengeurs de la petite troupe de Jonathan : ce sont les *Odomira* (Ὀδομηρά) dans lesquels nous serions tenté de voir les ancêtres des *Ta'âmireh,* et les Phasiron (Φασιρών). Cependant Simon tenait si bien tête au stratège syrien qu'il lui causait dans des sorties des pertes sérieuses et incendiait ses engins de siège. Furieux d'avoir été lancé dans pareille aventure, Bacchidès vida sa bile sur les Hellénisants qui lui avaient conseillé cette expédition et en exécuta un certain nombre. L'habile Jonathan, mettant à profit ces dispositions, envoya des messagers à Bacchidès pour conclure avec lui une paix honorable. Bacchidès rendit les prisonniers du parti machabéen et s'engagea à ne plus lui faire aucun mal. Tandis qu'il reprenait le chemin d'Antioche, Jonathan fixait sa demeure à Maḫmas, commençant à « juger le peuple et à faire disparaître les impies du milieu d'Israël ». Ainsi s'organisait en face du Conseil des philhellènes de Jérusalem une autorité indépendante qui allait grandir progressivement. Sa capitale, que Jonathan, fils de Saül avait illustrée de ses exploits, n'était autre que la localité bien connue appelée aujourd'hui *Mouḫmas*, solidement établie sur le roc à la lisière du désert, et distante de Béthel d'une douzaine de kilomètres au Sud-Est.

(*A suivre.*)

F.-M. Abel.

LES TRADITIONS JUIVES DANS L'ŒUVRE D'ORIGÈNE

Il est souvent question, dans les œuvres d'Origène, de traditions juives. Le savant docteur d'Alexandrie, malgré le caractère autodidacte de son esprit, aime à signaler, lorsque l'occasion s'en présente, les interprétations scripturaires données par ses prédécesseurs, qu'il s'agisse des juifs ou des chrétiens. Il approuve quelquefois ces explications; le plus souvent il les condamne, surtout celles qui viennent des juifs, parce qu'elles ne s'élèvent pas au-dessus du sens littéral : il parle alors des inutiles fables juives (1); il plaint ces malheureux qui ne savent pas qu'il y a un juif visible et un juif invisible (2), qui se représentent Dieu lui-même comme un homme avec des membres humains (3).

Toujours est-il que le relevé de ces interprétations traditionnelles n'est pas sans utilité ni sans intérêt pour l'histoire de l'exégèse. Nous sommes si mal renseignés sur cette histoire que les moindres documents nous sont précieux. Et lorsqu'il s'agit d'Origène, dont la science était si remarquable pour son temps, il y a des raisons toutes spéciales pour s'attacher aux renseignements qu'il apporte.

Évitons pourtant dès le début de notre recherche, un optimisme exagéré. Origène sait qu'il se trouve en face d'une tradition exégétique très importante. « Beaucoup, écrit-il, s'efforcent d'interpréter les divines Écritures et parmi les enfants de l'Église et parmi ceux du dehors; parmi les hérétiques, les Juifs, les Samaritains; mais ce ne sont pas tous qui expliquent bien. Rares sont ceux qui ont pour cela la grâce de Dieu. » Cette tradition forme, à ses yeux, comme un bloc indissoluble. Le grand exégète se fait une sorte de règle de ne pas désigner par leur nom les interprètes qui l'ont précédé; il

(1) *In Levitic.*, hom. III, 3; *P. G.*, XII, 427 C.
(2) *In Levitic.*, hom. V, 1; *P. G.*, XII, 447 B.
(3) *In Genes.*, hom. III, 1; *P. G.*, XII, 175 A B.

s'exprime ainsi à ce sujet : « D'autres avant nous ont expliqué ces choses; et puisque nous ne méprisons pas leurs explications, nous les citons volontiers, non pas comme si nous les avions trouvées nous-mêmes, mais en disciples, qui avons reçu un bel enseignement (1). » En agissant ainsi, il ne fait que suivre l'usage de son temps, qui était loin d'avoir nos scrupules modernes en matière de propriété littéraire. Du moment où une idée est lancée dans le public, elle appartient à tout le monde; il suffit d'en éprouver la valeur, de se conduire en honnête changeur (2); et si l'idée est reconnue bonne, le critique a le droit de la répéter, sans se croire obligé d'en indiquer la source.

Il ne faut donc pas s'étonner si le plus souvent les traditions recueillies par Origène sont anonymes; et même si, dans un grand nombre de cas il est à peu près impossible de décider si elles sont empruntées à des exégètes juifs ou à des commentateurs chrétiens. De qui s'agit-il par exemple, lorsque Origène écrit :

« Sed ad haec nos quae a prudentibus viris et hebraïcarum traditionum gnaris, atque a veteribus magistris didicimus, ad auditorum notitiam deferemus (3). »

Ces savants peuvent aussi bien être des juifs convertis que des chrétiens venus du paganisme; et ce ne sont peut-être que des juifs restés fidèles à la synagogue.

A plus forte raison, lorsque nous nous trouvons en présence de formules telles que celles-ci : « quidam ex iis qui ante nos interpretati sunt locum hunc (4) »; « quemdam de senioribus magistris (5) »; « quemdam ex praedecessoribus nostris in libellis suis (6) »; « observatum est tamen a prioribus nostris (7) », devons-nous avouer notre ignorance.

L'exégèse chrétienne antérieure à Origène n'est plus guère repré-

(1) *In Ierem.*, hom. XI, 3; édit. KLOSTERMANN, p. 80; *P. G.*, XIII, 369 C : « Ταῦτα καὶ πρὸ ἡμῶν ἄλλοι διηγήσαντο, καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἀποδοκιμάζομεν αὐτῶν τὴν διήγησιν εὐγνώμως φέρομεν αὐτὴν εἰς μέσον οὐχ ὡς αὐτοὶ εὑρόντες, ἀλλ' ὡς μεμαθηκότες καλὸν μάθημα. »

(2) La formule : γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται est familière à Origène. On ne la rencontre pas moins de douze fois, citée expressément ou par voie d'allusion, dans ses œuvres exégétiques; cf. A. von HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, 2 ter Teil, *T. U.*, XLII, 4, Leipzig, 1919; p. 40.

(3) Le texte grec qui nous a été conservé est ici plus précis. Il porte en effet : « Ἐμάθομεν δὲ ἡμεῖς ἀπό τινος τῶν παρ' Ἑβραίοις ἐλλογίμων. » *In Genes.* hom., II, 2; édit. BAEHRENS, t. I, p. 29; *P. G.*, XII, 166.

(4) *In Numer.*, hom. IX, 5; *P. G.*, XII, 630 B.

(5) *In libr. Iesu Nave*, hom. XVI, 5; *P. G.*, XII, 909 A.

(6) *In libr. Regn.* hom. VIII, 4; *P. G.*, XII, 983 C.

(7) *In libr. Judic.*, hom., I, 1; *P. G.*, XII, 986.

sentée pour nous que par Clément d'Alexandrie; et si nous savons que Clément lui-même a eu des maîtres et s'est contenté en un grand nombre de cas de rapporter des traditions, il nous est à peu près impossible de faire le départ exact entre ce qu'il a reçu et ce qu'il a ajouté de son propre crû (1). Il est bien certain que parmi tous les prédécesseurs que rappelle Origène, plusieurs ont été des chrétiens, et que leurs témoignages doivent être recueillis dans une histoire de l'exégèse chrétienne. Mais lorsqu'on se propose, comme nous le faisons ici, de ne retenir que ce qu'Origène a emprunté aux Juifs en fait de traditions exégétiques, on ne peut évidemment garder que les passages attribués d'une manière explicite aux Hébreux.

*
* *

La première question que nous ayons à poser peut être celle-ci : Dans quelle mesure Origène connaissait-il la langue hébraïque? et comment par suite pouvait-il entrer en relations avec les savants hébreux? Il semble étrange de poser ce problème : l'auteur des Hexaples aurait-il eu l'audace d'entreprendre une œuvre aussi formidable sans posséder à fond l'indispensable instrument de travail qui devait lui permettre de la mener à bonne fin (2)? Nous sommes pourtant assurés qu'en fait le savant docteur d'Alexandrie n'eut jamais de l'hébreu qu'une connaissance assez rudimentaire.

Le premier témoignage qui nous renseigne sur la science d'Origène est celui d'Eusèbe de Césarée : « Tel fut le soin minutieux, écrit son panégyriste, avec lequel Origène entreprit l'étude des divines paroles qu'il apprit aussi la langue hébraïque, et qu'il acquit en toute propriété des exemplaires répandus chez les Juifs et écrits en caractères hébraïques. Il acquit également les traductions autres que celle des Septante (3). » Ce témoignage n'est pas très explicite, et lorsqu'on songe à l'admiration qu'éprouvait Eusèbe pour le grand exégète, on peut conclure tout au moins que l'historien n'était pas très rassuré sur l'étendue de la science de son maître.

Dans le *De viris inlustribus,* saint Jérôme se borne à traduire les renseignements donnés par Eusèbe :

(1) Cf. sur ce point l'ouvrage de W. Bousset, *Jüdisch christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Literarische Untersuchungen zu Philo und Klemens von Alexandria, Justin und Irenäus,* Göttingue, 1915.

(2) F. Wutz, *Onomastica Sacra, Untersuchungen zum liber interpretationis nominum hebraïcorum des hl. Hieronymus, T. U.,* XL, 1; Leipzig, 1914; p. 36.

(3) Eusèbe, *H. E.,* VI, 16; *P. G.,* XX, 553 C.

« Quis ignorat et quod tantum habuerit in Scripturis Sanctis studii ut etiam hebraeam linguam contra aetatis gentisque suae naturam edisceret, et exceptis Septuaginta interpretibus, alias quoque editiones in unum congregaret (1). »

Ailleurs, il parle de l'admiration qu'éprouvait toute la Grèce pour la science d'Origène; mais c'est dans l'éloge funèbre de Blésilla, et afin de mettre en valeur l'intelligence extraordinaire de la jeune femme, qui était arrivée en si peu de temps à égaler le grand docteur (2).

Lorsque nous nous adressons à Origène lui-même, nous constatons sans peine que le maître a de ses connaissances personnelles une opinion beaucoup plus modeste. La plupart des cas dans lesquels il a expressément recours au texte hébreu sont ceux où il s'agit de noms propres à interpréter. Il avait trouvé fortement établie cette tradition que tous les noms de la Bible ont une signification mystique; et naturellement il s'était empressé de la faire sienne, tant elle correspondait à sa tournure d'esprit. Mais bien loin qu'il ait, de son propre crû, rédigé un *Onomasticon,* il se contente de faire appel aux étymologies en cours; et il les cite avec assurance, si étranges qu'elles soient, sans se préoccuper de les contrôler.

« Esaü vero, écrit-il, ut aiunt qui hebraea nomina interpretantur, vel a rubore, vel a terra, id est rubrus vel terrenus, vel, ut aliis visum est, factura dictus videtur (3). »

C'est beaucoup, semble-t-il, de trois explications pour un seul nom; mais les scrupules du philologue ne troublent pas Origène; l'exégète audacieux qu'il est se réjouit bien plutôt d'avoir ainsi amorcé trois développements intéressants. Et à tout instant, Origène fait appel de la sorte à l'autorité de ceux qui interprètent les noms hébreux (4). Il lui arrive même d'avouer simplement :

« Post haec venitur Oboth, cuius nominis, quamvis non invenerimus interpretationem, tamen non dubitamus, sicut et in ceteris omnibus, etiam in hoc nomine consequentiam profectuum conservari (5). »

Ailleurs, il ne craint pas de parler de ceux qui lisent les lettres hébraïques (6), ou de ceux qui connaissent l'hébreu (7). De telles

(1) Jérôme, *De vir. inlustr.*, 54; édit. Richardson, *T. U.*, XIV, 1; Leipzig, 1896; p. 32.
(2) Jérôme, *Epist.* xxxix, 1; *P. L.*, XXII, 465-466.
(3) *In Genes.*, hom. xii, 4; *P. G.*, XII, 227 C.
(4) *Contra Cels.*, v, 45; édit. Koetschau, t. II, p. 49-50; *In Exod.*, hom. v, 1; *P. G.*, XII, 327.
(5) *In Numer.*, hom. xxvii, 12; *P. G.*, XII, 799 A.
(6) *In Numer.*, hom. xiv, 1; *P. G.*, XII, 677.
(7) *Selecta in Psalm.* xxiii, 10; *P. G.*, XII, 1269 B. L'authenticité de ce fragment, que la chaîne de D. Barbaro attribue à Didyme, n'est pas hors de conteste.

déclarations sont dépourvues d'artifice. Il faut tout simplement en conclure que si Origène a appris l'hébreu assez pour le lire, et pour le transcrire, il n'a jamais eu de cette langue qu'une connaissance superficielle. Nous pouvons croire que, dans l'énorme travail des Hexaples, la version extrêmement littérale d'Aquila lui a été d'un grand secours, et que ce n'est pas sans raison qu'il donnait à cette traduction une place de choix, à côté du texte original. Il n'est pas davantage défendu de penser qu'Origène s'est fait aider par des secours étrangers : sans aller ici jusqu'à l'affirmation, nous ne saurions refuser tout crédit à une hypothèse aussi vraisemblable (1).

Quelque insuffisantes qu'aient été les connaissances hébraïques d'Origène, elles n'en étaient pas moins remarquables pour son pays et pour son époque. Le docteur alexandrin est un des premiers chrétiens, sinon le premier, qui, à notre connaissance, se soient efforcés de pouvoir par eux-mêmes se rendre compte de ce que renfermaient les textes authentiques de l'Ancien Testament. Dans un monde où l'autorité des Septante était indiscutée, il fallait une certaine largeur d'esprit pour recourir aux originaux, et pour établir une comparaison entre l'hébreu et les versions grecques. Origène avait cette intelligence (2).

Nous ne savons pas quel fut le maître qui enseigna l'hébreu à Origène. Du moins trouvons-nous, à plusieurs reprises, dans ses écrits, la mention d'un didascale hébreu, à qui il semble avoir gardé une grande reconnaissance, et qui lui a appris un grand nombre de traditions ou d'interprétations courantes chez ses concitoyens. Le docteur hébreu est déjà signalé dans le *De principiis*, qui est vraisemblablement une des premières œuvres d'Origène : c'est à lui que l'exégète doit l'explication des deux séraphins dont parle la vision d'Isaïe (3). Il est remarquable que, selon cette explication, les Séraphins en question représentaient allégoriquement le Fils et le Saint-Esprit. On serait alors tenté de croire que l'*hebraeus magister* aurait été un converti.

De fait, Origène mentionne quelque part un hébreu converti, qui lui a expliqué un passage du livre des Nombres (4). Il parle encore,

(1) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, Fribourg, 1903; p. 85. Cf. sur cette question, D. Huet, *Origeniana*, l. II, cap. 1, num. 3.

(2) Ce qui ne l'empêchait pas d'ailleurs de conserver au texte des Septante son autorité traditionnelle. Son but était surtout de retrouver le texte original de la version grecque.

(3) *De princ.*, I, 3, 4; édit. Koetschau, p. 52, 17; *P. G.*, XI, 148 C; cf. *De princ.*, IV, 3, 14; édit. Koetschau, p. 346, 11; *P. G.*, XI, 400. Dans ces deux passages est reproduite la même exégèse de la vision d'Isaïe, qui est, les deux fois, attribuée à l'*hebraeus magister*.

(4) *In Numeros*, hom. XIII, 5; édit. Baehrens, t. II, p. 114; *P. G.*, XII, 672 : « Ex

dans une homélie sur Jérémie, d'une tradition hébraïque, qui lui a été communiquée par quelqu'un qui s'enfuyait à cause de la foi du Christ, et parce qu'il s'était séparé de la loi (1). Mais on n'a pas de raison suffisante pour croire ni que ces deux derniers convertis aient été un seul et même personnage, ni que l'un d'entre eux doive être identifié à l'*hebraeus doctor*.

Ce dernier semble bien avoir joué un rôle important dans l'histoire intellectuelle d'Origène, si du moins, comme il est probable, c'est lui qui est mentionné chaque fois qu'il est question de l'Hébreu, sans autre qualification. On trouve cet Hébreu dans les fragments sur la Genèse, au sujet de Cham (2), puis, un peu plus loin, à propos de Laban (3); et encore sur le songe de Pharaon (4). Peut-être est-ce encore lui qui revient dans la deuxième homélie sur la Genèse pour expliquer les dimensions de l'arche de Noé (5). Dans les fragments sur l'Exode, il est à nouveau question de l'Hébreu qui interprète le verset 27 du chapitre 10 (6). Le même Hébreu reparaît, semble-t-il, dans les homélies sur Isaïe : sans doute la traduction latine s'exprime-t-elle ici comme s'il s'agissait d'un inconnu : « *Audivi quemdam Hebraeum exponentem hunc locum* »; mais on peut croire qu'Origène a sollicité de son maître juif des explications sur la prophétie entière d'Isaïe (7). Dans les *Selecta in Ezechielem,* nous retrouvons le didascale hébreu, au moins à deux reprises (8), et peut-être à trois (9); et dans la quatrième homélie sur le même prophète, ce peut être lui qui explique le sens des noms de Noé, Daniel et Job, en Ézéchiel, XIV, 18 (10). L'Hébreu intervient aussi dans un fragment conservé du Xe livre des *Stromates :* il soutient que les deux vieillards dont il est question dans l'histoire de Suzanne sont les prêtres Ahab et

Scripturae verbis intellege, quae ego a magistro quodam, qui ex Hebraeis crediderat, exposita didici... Aiebat ergo magister ille qui ex Hebraeis crediderat. »

(1) *In Ierem.*, hom. XX (XIX), 2; édit. KLOSTERMANN, p. 178, 9 ss.; *P. G.*, XIII, 501 C : « Καὶ πρῶτον χρήσομαι παραδόσει Ἑβραϊκῇ, ἐληλυθυίᾳ εἰς ἡμᾶς διά τινος φυγόντος διὰ τὴν Χριστοῦ πίστιν καὶ διὰ τὸ ἐπαναβεβηκέναι ἀπο τοῦ νόμου καὶ ἐληλυθότος ἔνθα διατρίβομεν. »

(2) *In Genes.*, IX, 1; *P. G.*, XII, 108 C.

(3) *In Genes.*, XXXI, 7; *P. G.*, XII, 125 BC.

(4) *In Genes.*, XLI, 5; *P. G.*, XII, 133 B.

(5) *In Genes.*, hom. II, 2; édit. BAEHRENS, t. I, p. 28, 16; *P. G.*, XII, 165.

(6) *In Exod.*, X, 27; *P. G.*, XII, 269 A.

(7) *In Isai.*, hom. IX, 1; *P. G.*, XIII, 253 B.

(8) *In Ezech.*, V, 8; *P. G.*, XIII, 781 D-784 A : ὁ τῶν Ἑβραίων διδάσκαλος; *in Ezech.*, VII, 17-18; PITRA, *Anal. Sacra,* t. III, p. 543 : Ἑβραῖος.

(9) *In Ezech.*, IX, 2; *P. G.*, XIII, 800 C : τῶν δὲ Ἑβραίων τις ἔλεγε.

(10) *In Ezech.*, hom. IV, 8; *P. G.*, XIII, 703 A : « Audivi quondam a quodam Hebraeo hunc locum exponente. »

Sédécias connus par la prophétie de Jérémie (1). A propos du Corban, c'est-à-dire des offrandes consacrées à Dieu, Origène rappelle, dans les commentaires sur saint Matthieu, qu'il n'aurait pas compris le texte de l'Évangile, si quelqu'un des Hébreux ne lui avait expliqué les usages juifs : il est possible, mais assez peu probable, que cet anonyme, τῶν Ἑβραίων τις, soit à identifier avec notre Hébreu (2). Par contre le maître d'Origène reparaît dans les commentaires sur saint Jean, où il explique gravement que Sabai est le nom d'une catégorie d'anges (3). On voit par là, si en réalité tous ces textes se réfèrent à un même individu, combien de renseignements Origène a reçus de son didascale hébreu sur les traditions juives.

En tout cas, ce didascale n'est pas le seul garant d'Origène. Le docteur alexandrin était trop curieux, je veux dire par là trop désireux de s'instruire, trop ami de la vérité, pour ne pas avoir profité de toutes les occasions qui se présentaient à lui. Nous connaissons de la sorte d'autres Juifs qu'il a eu l'occasion d'interroger et dont il a rapporté le témoignage.

L'un de ces Juifs est même désigné par son nom propre. « Étant inquiet au sujet de certains oracles divins, écrit Origène, j'ai entendu Jullus le patriarche, et un autre des plus sages parmi les Juifs (4). » Jullus et son compagnon ont ainsi donné au docteur chrétien plusieurs renseignements sur le livre des Psaumes : en particulier sur le titre du psaume 89 qui porte le nom de Moyse et sur les onze psaumes suivants qui n'ont pas de titre. Saint Jérôme ajoute qu'Origène est encore redevable à Jullus d'une explication sur Isaïe, qui se trouvait au tome XXX de son commentaire (5). On s'est naturellement demandé s'il était possible d'identifier ce Jullus avec un personnage connu : ce devait être, à en juger par son titre de patriarche, une autorité parmi les Juifs; et il est certain qu'Origène a eu recours à ses lumières durant son long séjour à Césarée de Palestine. Il est probable que le

(1) *Stromat.* x, fragm.; *P. G.*, XI, 101 BC : « Referebat Hebraeus istos esse Ahab et Sedeciam de quibus scribit Hieremias. »

(2) *In Matth. comment.*, t. XI, 9; *P. G.*, XIII, 929.

(3) *In Ioann.*, I, 34, 215; édit. Preuschen, p. 38; *P. G.*, XIV, 80 D-81 A.

(4) *Selecta in Psalm.*, *P. G.*, XII, 1056 B : « Τὸ ὕστερον δὲ ἀνακινούμενος περί τινων λογίων Θεοῦ Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ καί τινι τῶν χρηματιζόντων παρὰ Ἰουδαίοις σοφῶν ἀκήκοα ὅτι, κτλ. »

(5) Jérôme, *Adv. Rufin.*, I, 13; *P. L.*, XXIII, 408 : « Certe etiam Origenes patriarchen Huillum, qui temporibus eius fuit, nominat; et trigesimum tomum in Isaiam, in cuius fine edisserit : Vae tibi civitas Ariel, quam expugnavit David, illius expositione concludit, et cum aliter prius sensisse se dicat, doctum ab illo id quod est verius confitetur; octogesimum nonum quoque psalmum qui scribitur : Oratio Moysi hominis Dei, et reliquos undecim qui non habent titulos, secundum Huilli expositionem eiusdem Mosis putat. »

nom de Jullus est une transcription, plus ou moins satisfaisante, du nom juif Hillel. Selon Graetz, Origène aurait fait au sujet de son interlocuteur une confusion; car entre 232 et 251, dates extrêmes de son séjour à Césarée, il n'y eut pas de patriarche portant ce nom. Hillel toutefois pourait être le fils du patriarche Gamaliel III et le père du patriarche Juda II. Quant à l'autre savant avec lequel s'entretint Origène, Graetz l'identifie avec R. Hoschaya rabba, qui fut en effet rabbin à Césarée (1).

D'autres informateurs du maître alexandrin sont signalés dans les *Selecta in Ezechielem :* Origène s'est renseigné, nous dit-il lui-même, auprès des Hébreux, pour savoir s'ils avaient quelque tradition au sujet de la lettre Thau et il rapporte trois explications différentes qu'il a reçues de trois interlocuteurs. De ceux-ci, le dernier est un converti qui déclare trouver dans le thau le symbole de la croix (2). Cette explication est traditionnelle, puisqu'on la rencontre déjà dans la lettre de Barnabé (3).

La lettre à Africanus présente une nouvelle preuve du zèle avec lequel Origène recueillait les explications fournies par les Juifs. Il s'agit surtout dans cette lettre de l'histoire de Suzanne. « Je me suis adressé, raconte le grand exégète, à plusieurs Hébreux pour savoir comment chez eux on appelle le chêne vert, et comment on dit scier; puis comment on traduit le nom de l'arbre lentisque, et comment on dit fendre. Les uns répondirent qu'ils ne savaient pas les noms grecs du chêne vert et du lentisque : je demandai qu'on leur montrât ces arbres afin qu'en les voyant ils indiquassent leurs noms... Un autre déclara qu'il ne pouvait affirmer comment on dit en hébreu des choses qui n'ont jamais été nommées dans l'Écriture; mais que c'était une chose facile d'employer la langue syriaque au lieu de l'hébreu. Il ajoutait que même les plus savants sont parfois obligés de chercher certains mots (4). »

A un autre Hébreu est rapportée la tradition selon laquelle les deux vieillards s'appelaient Ahab et Sédécias et n'étaient autres que les prêtres mentionnés par le prophète Jérémie 5). Un autre

(1) GRÆTZ, *Hillel der Patriarchensohn,* dans la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* XXXe année, 1881, n. 10.

Cf. W. BACHER, *The Church father Origen and Rabbi Hoshaya.* dans *The jewish quarterly Review,* 1891, p. 357-360.

(2) *In Ezechiel.,* IX, 4; *P. G.*, XIII, 800 D-801 A.

(3) BARNABÉ, *Epist.,* IX, 4; édit. FUNK, *Patres Apostolici,* t. I, p. 30; cf. TERTULLIEN, *Adv. Marcion.,* III, 22.

(4) *Epist. ad Afric.*, 6; *P. G.*, IX, 61.

(5) *Id.,* 7; *P. G.*, XI, 61 C-64 A. Cf. *Stromat.*, X, fragm., *P. G.,* XI, 101 BC.

encore avait raconté à Origène que Suzanne avait consenti à céder à ses deux séducteurs dans l'espoir qu'elle deviendrait la mère du Messie, et Origène rapporte curieusement cette tradition (1). Nulle part autant que dans cette lettre à Africanus ne se découvre l'inlassable curiosité d'Origène. Il est évident que le grand docteur veut se montrer digne de la confiance de son correspondant. Sachant que celui-ci est un maître, qui a beaucoup voyagé et beaucoup retenu, il a fait effort pour se renseigner exactement et pour ne transmettre que des explications puisées à bonne source.

Dans le *Contra Celsum* apparaissent aussi des Juifs à qui Origène avait eu personnellement à faire. Mais ici, il ne s'agissait pas pour le vaillant chrétien de se documenter sur les vieilles traditions hébraïques. Il s'agissait au contraire de prouver la valeur des arguments chrétiens. C'est une discussion orale que rappelle Origène, sans préciser l'époque à laquelle se rapportent ses souvenirs. Il semble seulement que cette controverse ait eu lieu assez longtemps avant la rédaction des livres contre Celse, et peut-être qu'elle ait été sur le champ notée par des tachygraphes. En tout cas Origène en cite de longs fragments; il aime à déclarer que ses adversaires avaient été des hommes regardés comme des savants parmi les Juifs. Naturellement la discussion avait principalement porté sur la valeur des prophéties. Trois passages en sont cités : l'un, assez général, est une comparaison entre le Christ et Moyse (2); le second porte sur le serviteur de Iahvé dans Isaïe (3); le troisième a pour thème le psaume 44 (4). Ces textes sont classiques; déjà Justin avait eu à s'en servir dans le Dialogue contre Tryphon (5). Origène, et nous pouvons le regretter, ne mentionne que ses propres arguments, sans donner les réponses des Juifs. Il n'en reste pas moins que le souvenir de cette controverse était à rappeler, et jette une intéressante clarté sur les rapports d'Origène et des Juifs.

Il est à peine besoin d'ajouter que, trop souvent, lorsqu'il cite des traditions hébraïques, Origène ne désigne pas expressément sa source, et qu'il nous est impossible alors de connaître, même d'une manière vague, l'origine de ses informations. Bien qu'ils restent pour nous anonymes, à l'exception de Jullus, les Juifs que nous avons rencontrés jusqu'ici sont des individus, que le docteur chrétien a connus,

(1) *Epist. ad Afric.*, 8; *P. G.*, XI, 64.
(2) *Contra Cels.*, I, 45; *P. G.*, XI, 744 A.
(3) *Contra Cels.*, I, 55; *P. G.*, XI, 761 B.
(4) *Contra Cels.*, I, 56; *P. G.*, XI, 764 C.
(5) Justin, *Dialog.*, XIII, 2-9, XXXII, 2; XXXVIII, 3-5, etc...

avec lesquels il a entretenu des relations, qu'il a entendus, dont il se souvient. En des cas fort nombreux, Origène se contente de parler d'une manière générale : Les Hébreux disent (1); les didascales des Juifs disent (2); les savants parmi les Hébreux disent (3); une tradition est venue jusqu'à moi (4), etc...

Mais même alors, Origène rapporte des traditions qu'il a entendues. Il doit beaucoup à l'information orale. Son amour de la vérité, sa curiosité intellectuelle, étaient si grands qu'ils le poussaient à interroger de droite et de gauche tous ceux qui étaient capables de l'instruire. Et c'est ainsi que nous le trouvons, durant toute sa carrière en relation avec de nombreux Juifs, parce que seuls les Juifs peuvent lui fournir les renseignements dont il a besoin.

Il n'est pas besoin d'ajouter qu'Origène ne se contente pas d'interroger. Il lit beaucoup aussi : son érudition livresque est considérable. Il connaît en particulier de nombreux apocryphes, dans lesquels il a recueilli de curieuses traditions. Mais le plus souvent, il est possible de distinguer ce qu'il doit à ses lectures de ce qu'il a entendu dire au cours de ses enquêtes. Il cite fréquemment les titres des ouvrages auxquels il se réfère; tout au moins il rappelle qu'il a trouvé tel ou tel renseignement dans un livre : « Il faut examiner la raison de ce mystère, écrit-il à propos d'un passage des Juges; à ce sujet je me souviens qu'un de nos prédécesseurs a dit dans ses ouvrages que la toison était le peuple d'Israël (5). » « Il est raconté dans des écritures apocryphes, dit-il ailleurs, qu'Ézéchiel a été tué (6). » « Nous avons trouvé, rapporte-t-il encore, dans un livre apocryphe qu'il y avait un ange de la grâce (7). » Et ainsi de suite. Il distingue d'ailleurs les traditions orales des livres apocryphes. Il écrit par exemple à propos de la parole des Juifs sur Jésus : Il ne se tuera pourtant pas lui-même (8) : « Il faut dire là-dessus pour ceux qui entendent plus soigneusement et plus profondément les paroles des Juifs dans les Évangiles que ceux-ci disaient beaucoup de choses selon des traditions mystérieuses, et qu'ils avaient des connaissances plus qu'ordinaires et communes... Ils savaient, selon les vraisemblances, bien

(1) *In Psalm.*, LXXVII, 45; *P. G.*, XII, 1541 C.; *in Ezechiel.*, hom. X, 3; *P. G.*, XIII, 743 B.

(2) *De princip.*, IV, 17; *P. G.*, XI, 381 A.

(3) *In Psalm.*, XXIII, 10; *P. G.*, XII, 1269 B.

(4) *In Matth. comment. ser.*, 26; *P. G.*, XIII, 1631; *id.*, 126; *P. G.*, XIII, 1777 C.

(5) *In libr. Iudic.*, hom. VIII, 4; *P. G.*, XII, 983.

(6) *In Matth. comment. ser.*, 28; *P. G.*, XIII, 1637 B.

(7) *In Epist. ad Rom.*, IX, 2. *P. G.*, XIV, 1209.

(8) *Ioan.*, VIII, 22.

plus de choses que la foule, soit d'après la tradition, soit d'après les apocryphes (1). »

L'étude des apocryphes cités par Origène, pourrait faire l'objet d'un autre travail (2). Nous ne nous y arrêterons pas ici, et nous nous contenterons de rappeler les traditions orales dont il se fait l'écho. Il est permis sans doute d'admirer en passant le zèle avec lequel le grand exégète cherche à s'instruire, même auprès d'étrangers ou d'ennemis, lorsque ceux-ci peuvent lui faire mieux connaître le sens de l'Écriture. Car Origène n'aime pas les Juifs; et à l'occasion il ne ménage pas ces aveugles partisans de l'interprétation littérale. « Aucun d'entre eux, écrit-il, ne peut rendre compte des préceptes légaux et des oracles prophétiques (3). » Les maîtres et les docteurs de la synagogue eux-mêmes (4) manquent à la fois d'autorité et de science. « Si nous voulons maintenant leur demander pourquoi ceci a été dit de telle manière, et cela de telle autre, ils se contenteront de nous apporter cette réponse décisive : c'est ainsi parce que celui qui a donné la loi l'a voulu. Personne ne discute avec son maître (5). » Par ailleurs, Origène n'ignore pas que les chrétiens n'ont pas d'adversaires plus décidés que les Juifs : « Maintenant encore, déclare-t-il, les Juifs ne sont pas excités contre les Gentils... Mais contre les chrétiens, ils sont animés d'une haine insatiable : ceux-ci ont pourtant abandonné les idoles pour se convertir à Dieu. Ils s'irritent contre nous; ils nous haïssent comme si nous étions un peuple d'insensés, et ils vont, disant qu'ils sont les sages parce qu'à eux les premiers ont été confiés les oracles divins (6). » Malgré tout, le soin avec lequel ils étudient la Loi depuis leur enfance jusqu'à leur vieillesse rend ces Juifs dignes d'estime (7). Et comme il n'est pas possible qu'une méditation si attentive soit sans profit, Origène interroge; il s'informe; il recueille les traditions; il s'efforce de tirer parti, pour son édification personnelle, et pour l'instruction de ses auditeurs ou de ses

(1) *In Ioan. comment.*, XIX, 4, 92 et 97; édit. PREUSCHEN, p. 315; *P. G.*, XIV, 552-553 : « Δεκτέον οὖν πρὸς τὰ ζητούμενα ταῦτα τοῖς ἐπιμελέστερον καὶ βαθύτερον ἀκούουσιν τῶν λεγομένων ὑπὸ Ἰουδαίων ἐν τοῖς εὐαγγελίοις σαφές ἐστιν ὅτι πολλὰ κατά τινας παραδόσεις ἀπορρήτους καὶ ἀνακεχωρηκυίας ἔλεγον, ὡς ἐγνωκότες ἕτερα παρὰ τὰ κοινὰ καὶ κατημαξεύμενα... Εἰκὸς δὲ καὶ ἄλλα μυρία ἢ ἐκ παραδόσεως ἢ ἐξ ἀποκρύφων αὐτοὺς εἰδέναι παρὰ τοὺς πολλούς. »

(2) Cf. les indications données par A. von HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag*, 1. Teil, p. 16-19; 2. Teil, p. 34-50.

(3) *In Luc.*, hom. V; *P. G.*, XIII, 1812.

(4) *In Genes.*, hom. III, 4; *P. G.*, XII, 178 A.

(5) *In Levit.*, hom. IV, 7; *P. G.*, XII, 442 B.

(6) *In psalm.* 36, hom. I, 1; *P. G.*, XII, 1321 C.

(7) *In psalm.* 36, hom. I, 1; *P. G.*, XII, 1321 D; *in Epist. ad Rom.*, II, 14; *P. G.*, XIV, 915 C.

lecteurs, de tout ce que les plus savants parmi les Hébreux lui racontent. Sans doute laisse-t-il tomber, sans les reproduire, les fables qui ne lui semblent pas intéressantes. Celles qu'il transcrit sont encore assez nombreuses pour que nous puissions apprécier la valeur de la tradition juive, dont il est pour nous le témoin.

*
* *

Nous devons maintenant reproduire, en étudiant d'abord les œuvres exégétiques d'Origène, puis ses autres travaux, les explications ou les récits que le maître déclare avoir empruntés à des didascales juifs. Ce travail a déjà été entrepris par M. Harnack, et il n'y aurait pas lieu de le recommencer si l'on n'espérait y apporter quelques compléments, ou quelques améliorations (1). Dans la liste qui suit, nous laissons de côté tout ce qui se rapporte exclusivement à l'interprétation des noms propres; puis les corrections textuelles fondées soit sur l'examen de l'hébreu, soit sur les versions grecques différentes des Septante. Nous ne tenons compte que des interprétations et des légendes, et nous ne signalons que ce qui provient certainement, ou tout au moins très probablement, des traditions juives.

1. *In Genes.*, II, 2; *P. G.*, XII, 97 BC : « Ἤδη τινὲς, ἄτοπον ὑπολαμβάνοντες τὸν θεὸν, δίκην οἰκοδόμου μὴ διαρκέσαντος χωρὶς ἡμερῶν πλειόνων πληρῶσαι τὴν οἰκοδομὴν, ἐν πλείοσιν ἡμέραις τετελεκέναι τὸν κόσμον, φασὶν ὑφ' ἓν πάντα γεγονέναι, καὶ ἐντεῦθεν τοῦτο κατασκευάζουσιν· ἕνεκεν δὲ τάξεως οἴονται τὸν κατάλογον τῶν ἡμερῶν εἰρῆσθαι καὶ τῶν ἐν αὐταῖς γενομένων. Πιθανῶς δ' ἂν πρὸς τοῦτο κατασκευαζομένῳ χρήσαιντο ῥητῷ τῷ· αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν. » Origène ne s'explique pas sur la personnalité des interprètes dont il allègue la théorie. Mais cette interprétation allégorique lui plaît manifestement. Il avait pu la trouver chez des Juifs alexandrins. Philon, par exemple, donne lui aussi un sens symbolique aux six jours de la création, et il écrit : « Εὔηθες πάλιν τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι· διὰ τί; ὅτι πᾶς ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἴοντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ· ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου (2). » Origène avait dû, dans son *Commentaire de la Genèse*, dont notre passage est un fragment, s'expliquer longuement sur ce problème; il y revient à plusieurs reprises dans ses œuvres (3); et sans doute était-il heureux

(1) A. Harnack, *op. cit.*, 1. Teil, p. 22-30; 2. Teil. p. 10-34.
(2) Philon, *De leg. allegor.*, I, 2, 2; édit. Mangey, p. 44.
(3) *De princ.*, IV, 16; *P. G.*, XI, 376 B-377 A; *Contra Cels.*, VI, 60; *P. G.*, XI, 1389 B.

de trouver des garants de son explication chez ses prédécesseurs.

2. *In Genes.*, II, 8; *P. G.*, XII, 100 A : « Οἰκεῖν παραδεδώκασιν Ἑβραῖοι, ὅτι ὁ τόπος ἐν ᾧ ἐφύτευσεν τὸν παράδεισον ἢ τὸν κῆπον κύριος ὁ Θεὸς, Ἐδὲμ καλεῖται καί φασιν αὐτὸν μεσον εἶναι τοῦ κόσμου ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ· διὸ καὶ τὸν ποταμὸν τὸν Φείσων ἑρμηνεύεσθαι στόμα κόρης, ὡς ἐκ τοῦ Ἐδὲμ ἐκπορευομένου τοῦ ποταμοῦ τοῦ πρώτου. Ὃ δὲ παραδιδόασιν τοιοῦτόν ἐστιν· Ἐδὲμ ὃς ἑρμηνεύεται ἡδὺ ἦν πρὶν τὸν κῆπον γενέσθαι· ἐν αὐτῷ γὰρ καὶ ὁ κῆπος ἐφυτεύη. » Ici, nous sommes en présence d'une interprétation grossièrement littérale qu'Origène devait sans doute aux rabbins. La littérature du judaïsme est toute remplie de questions relatives au paradis et à son emplacement. Plusieurs livres font du paradis une créature supraterrestre; et parmi ceux qui le placent sur la terre, beaucoup se prononcent pour les extrémités de l'Orient, conformément au texte de la Genèse. Mais il n'est pas inouï qu'on en fasse, comme ici, le centre de la terre. Les étymologies proposées par Origène sont différentes de celles que donne Philon dans le *Commentaire allégorique des Saintes Lois*. Edem y est interprété comme l'équivalent de τρυφή (1) et Phison y est rattaché au verbe φείδεσθαι (2). Le problème du centre du monde préoccupera aussi les écrivains chrétiens et plusieurs le résoudront en faveur du Golgotha; par exemple, saint Cyrille de Jérusalem (3) et Didyme d'Alexandrie (4).

3. *In Genes.*, IV, 8; *P. G.*, XII, 101 C : « Ἐν τῷ ἑβραϊκῷ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Κάϊν πρὸς τὸν Ἀβὲλ οὐ γέγραπται. Καὶ οἱ περὶ Ἀκύλαν ἔδειξαν ὅτι ἐν τῷ ἀποκρύφῳ φασὶν οἱ Ἑβραῖοι κεῖσθαι τοῦτο ἐνταῦθα κατὰ τὴν τῶν ἑβδομήκοντα ἐκδοχήν. » Saint Jérôme remarque à propos de ce verset de la Genèse : « Superfluum ergo quod in Samaritanorum et nostro volumine reperitur : transeamus in campum (5). »

4. *In Genes.*, IX, 1; *P. G.*, XII, 180 C : « Υἱοὶ μὲν γὰρ πάντες τοῦ Νῶε τῷ γένει· μόνος δὲ οὗτος οὐχ υἱὸς τῷ τρόπῳ, ἀλλὰ τοῦ ὁμοίου παιδὸς πατήρ. Διόπερ ἐμφαντικῶς κεῖται Αὐτὸς πατὴρ Χαναάν. Ἔφερε δὲ ὁ Ἑβραῖος ὁ ταῦτα εἰπὼν καὶ παράδοσιν τοιαύτην, ἐπενεγκὼν ἀπόδειξιν τῇ παραδόσει. Ὡς ἄρα ὁ Χαναὰν πρότερος εἶδε τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ πάππου, καὶ ἀνήγγειλεν αὐτοῦ τῷ πατρὶ μόνῳ καταμωκώμενος ὥσπερ τοῦ γέροντος. Ὁ δὲ Χάμ, δέον ὁμοίως τοῖς ἀδελφοῖς μὴ προσελθεῖν τῷ πατρὶ ἀσεβῶς, ἀλλὰ καὶ ἐπιπλῆξαι τῷ πρώτῳ θεασαμένῳ καὶ διαβάλλοντι, αὐτὸς δὲ καὶ πέπεισται, καὶ εἰσῆλθε, καὶ εἶδε, καὶ ἀνήνεγκε τοῖς ἀδελφοῖς. Καὶ ταῦτα δὲ δοκεῖ μῦθος εἶναι. ». Cette

(1) Philon, *De leg. allegor.*, I, 14, 45; M., p. 52.
(2) Philon, *De leg. allegor.*, I, 20, 66; M., p. 56.
(3) Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XIII, 28; *P. G.*, XXXIII, 805 B.
(4) Didyme, *De Trinit.*, I, 15; *P. G.*, XXXIX, 324 B.
(5) Jérôme, *Quaest. hebr. in Genes.*, *P. L.*, XXIII, 945 A.

interprétation du verset : « Il était le père de Chanaan » est curieuse. Origène la rejette cependant, et, dans les lignes qui suivent, il explique pourquoi il ne saurait l'accepter. Le fragment d'Origène est cité par Théodoret, dans ses Questions sur la Genèse (1).

5. *In Genes.*, XXXI, 7; *P. G.*, XII, 125 BC : « Ἔλεγεν οὖν, ὡς φησιν ὁ Ἑβραῖος, Δεκάκις ἠθέτησεν τὰς συνθήκας πρὸς τὸν Ἰακὼβ ὁ Λάβαν, διὰ τὸ τὰ γεννώμενα ἐπ' ὀνόματι τοῦ Ἰακὼβ πλεῖστα ὅσα ὑπάρχειν, κἀκεῖνον ἐποφθαλμιᾶν αὐτόν. Ὅπερ ἐδήλωσαν αἱ δύο ἐκδόσεις· καὶ παρηλογίσω τὸν μισθόν μου δέκα ἀμνάδας· ἀμνῶν δὲ ὅλως οὐκ ἔχει μνήμην, οὓς συνέθετό μοι δοῦναι· οὐδαμοῦ φαίνεται ὅτι συνέθετο ἀλλ' ἀφ' ὧν αὐτὸς λέγει, φανερόν ἐστιν .»

6. *In Genes.*, XLI, 8; *P. G.*, XII, 133 B : « Ἔλεγε δὲ πρὸς ταῦτα ὁ Ἑβραῖος, ὅτι ὁ Φαραὼ ἰδὼν τὸ ἐνύπνιον εἶδε αὐτοῦ καὶ τὴν διήγησιν ἥτις αὐτοῦ ἀπέπεσε τῆς μνήμης. Ἑκάστου οὖν ἀκούων λέγοντος, οὐκ ἀνεμιμνήσκετο οὗ ἤδει ἑωρακέναι. Διὰ τοῦτο δὲ ἐξεπλάγη τὸν Ἰωσὴφ, καὶ ἀθρόως αὐτὸν προήγαγεν εἰς τὸ πιστεῦσαι τὴν πᾶσαν Αἴγυπτον καὶ τὸν σῖτον αὐτῆς. »

7. *In Genes.*, XLI, 43; *P. G.*, XII, 133 D : « Τὸ ἑβραϊκὸν ἔχει Ἀβρὴχ, ὃ κυρίως σημαίνει πατὴρ ἁπαλός. Εἰκότως πατέρα ἁπαλὸν ἐκάλεσε τὸν Ἰωσὴφ, ἐπειδήπερ ἁπαλὸς ὢν κατὰ τὴν ἡλικίαν, ὡς πατὴρ σωτήριον ἀρχὴν Αἰγυπτίοις ἐνεδείξατο. » Il faut rapprocher ce passage des Questions sur la Genèse de saint Jérôme, qui a dû emprunter son exégèse à Origène, et marque plus clairement le sens des traditions hébraïques : « Unde mihi videtur non tam praeco sive adgeniculatio, quae in salutando vel adorando Ioseph accipi potest intellegenda, quam illud quod Hebraei tradunt, dicentes patrem tenerum et hoc sermone transferri; ab quippe dicitur pater; rech, delicatus sive tenerrimus; significante scriptura quod iuxta prudentiam quidem pater omnium fuerit, sed iuxta aetatem tenerrimus adolescens et puer (2). »

8. *In Genes.*, XLI, 45; *P. G.*, XII, 136 AB : « Τὸ μὲν Φουτιφὰρ ἐν ὀνόματι τοῦ πατρός ἐστι τῆς γαμηθείσης τῷ Ἰωσήφ. Οἰήσεταί δέ τις ἕτερον εἶναι τοῦτον παρὰ τὸν ὠνησάμενον τὸν Ἰωσήφ. Οὐ μὴν οὕτως ὑπειλήφασιν Ἑβραῖοι, ἀλλ' ἐξ ἀποκρύφου λέγουσιν τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ δεσπότην καὶ πενθερὸν γενέσθαι. Καί φασι ταυτὴν τὴν Ἀσενὲθ διαβεβληκέναι τὴν μητέρα παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἐπιβουλεύσασαν τῷ Ἰωσήφ, καὶ οὐκ ἐπιβουλευθεῖσαν. Ἦν δὲ ἐκδέδωκε τῷ Ἰωσὴφ δεῖξαι σπουδάσας καὶ τοῖς Αἰγυπτίοις ὅτι μηδὲν τοιοῦτον ἡμάρτηται παρὰ τοῦ Ἰωσὴφ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. » Origène sait que les Hébreux racontent l'histoire d'Aseneth d'après un apocryphe; mais il n'est pas certain qu'il ait lu lui-même cet ouvrage (3). Nous n'avons

(1) THÉODORET, *Quaest. in Genes.*, 57; *P. G.*, LXXX, 160 D-161 C.
(2) JÉRÔME, *Quaest. hebr. in Genes.*, *P. L.*, XXIII, 998 B.
(3) JÉRÔME, *Quaest. hebr. in Genes.*, *P. L.*, XXIII, 995 A.

aujourd'hui que des remaniements chrétiens de la légende juive (1).

9. *In Genes.*, hom. II, 2; édit Baehrens, p. 29; *P. G.*, XII, 166 : « Sed ad haec nos, quae a prudentibus viris et hebraicarum traditionum gnaris atque a veteribus magistris didicimus, ad auditorum notitiam deferemus. Aiebant ergo maiores quod Moyses, qui, ut de eo Scriptura testatur, omni sapientia Aegyptiorum fuerat eruditus, secundum artem geometricam qua praecipue Aegyptii callent, cubitorum numerum in hoc loco posuit. Apud geometras enim secundum eam rationem, quae apud eos virtus vocatur, ex solido et quadrato vel in sex cubitos unus deputatur, si generaliter, vel trecentos si minutatim deducatur. Quae utique ratio si observetur, in huius arcae mensura invenientur et longitudinis et latitudinis tanta spatia quae vere totius mundi reparanda germina et universorum animantium capere rediviva seminanda potuerint. » Tout ce qui regarde la construction de l'arche avait été, dès le début de cette homélie, rapporté par Origène à une tradition dont il n'indiquait pas l'origine : « Et quaestiones proponentes quae obici a pluribus solent etiam absolutiones earum ex his quae nobis sunt a maioribus tradita requiramus. » Cette tradition expliquait les divisions des étages : « Traditum sane nobis est, et non absque verisimilitudine inferiora, quae supra diximus constructa dupliciter... ad hunc modum fuisse duplicia. » Elle indiquait l'emploi des divers étages de l'arche : « Tradunt ergo quod inferior regio ipsa » ; la place exacte de la porte : « Tradunt autem etiam ostium ». Et bien d'autres choses encore. On peut croire que tous ces récits étaient d'origine juive. Le texte grec du passage que nous avons cité d'abord parle même d'un informateur unique : « Ἐμάθομεν δὲ ἡμεῖς ἀπό τινος τῶν παρ' Ἑβραίοις ἐλλογίμων, κτλ (2). » Il est remarquable qu'Origène défende ici l'interprétation littérale du récit biblique. Il passera sans doute, dans la suite de son homélie, à l'explication spirituelle; mais il tient à défendre le sens historique contre Apelle, dont il signale les objections. Nous savons d'ailleurs que le récit du déluge et l'histoire de l'arche étaient parmi les plus abondamment critiqués. Dans le *Contra Celsum* également, Origène en prend la défense (3).

10. *In Genes.*, hom. V, 1; édit. Baehrens, p. 59, 11 ss.; *P. G.*, XII, 189. « Ego quidem dubito si in tantum poterunt Sodomorum peccata

(1) Sur ces remaniements, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes, im Zeitalter Jesu Christi*, t. III⁴, p. 400 s.

(2) Les rapports du texte grec et du texte latin sont assez difficiles à préciser. D'une part, la traduction de Rufin n'est pas littérale. D'autre part, le grec, qui n'a été conservé que par les chaînes ne présente pas une sécurité parfaite.

(3) *Contra Cels.*, IV, 41; *P. G.*, XI, 1096.

decoqui et eo usque scelera purgari, ut restitutio eorum tanta sit quae non solum terrae Aegypti, verum etiam Dei paradiso comparetur. Urgebunt tamen nos qui hoc confirmare volunt, ex eo praecipue sermone qui additus huic repromissioni videtur. Non enim dixit quia restituetur Sodoma et cessavit; sed ait : restituetur Sodoma in antiquum. Et asseverabunt antiquum eius statum non fuisse ut terram Aegypti, sed ut paradisum Dei. » Les interprètes qui annoncent la restauration de Sodome ne sont pas expressément désignés ici; mais nous savons par ailleurs que ce sont des Hébreux, car Origène trouve une nouvelle occasion de les citer, dans une des homélies sur Ézéchiel : « Aiunt Hebraei Sodomam in eumdem statum restituendam, ut rursum Paradiso Dei et terrae Aegypti comparetur. Si hoc se sic habet, et sive futurum est sive non, quaerentur enim istiusmodi res apud eos qui doctissimi sunt (ut autem fiat... complebuntur... annorum tria millia) (1). » Cf. infra n° 43.

11. *In Exod.*, X, 27; *P. G.*, XII, 269 A. : « Δῆλον δὲ ὅτι, ὡς καὶ ὁ Ἑβραῖος ἡμῖν ἀπήγγειλε, τὸ διὰ τοῦ κολασθῆναι αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ κοιμηθήσεσθαι, οὐκ ἔτι ὀφειλομένης αὐτῷ βασάνου καὶ κολάσεως, διὰ τὸ ἐντεῦθεν ἤδη ἀπειληφέναι αὐτὸν μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγήν. » Origène commente dans ce passage, dont le texte grec est conservé par la Philocalie, le fameux verset de l'Exode : Dieu endurcit le cœur de Pharaon (2).

12. *In Exod.*, hom. V, 5; *P. G.*, XII, 330 C : « Audivi a maioribus traditum quod in ista digressione maris, singulis quibusque tribubus filiorum Israel singulae aquarum divisiones factae sint et propria unicuique tribui in mari aperta sit via, idque ostendi ex eo quod in psalmis scriptum est : qui divisit mare rubrum in divisiones. » Bien que cette tradition soit rapportée seulement aux anciens, il est assuré qu'elle est d'origine juive (3) : Eusèbe la tient des Ἑβραίων παιδες.

13. *In Numer.*, hom. XIII, 5; édit. Baehrens, t. II, p. 114; *P. G.*,

(1) *In Ezechiel.*, hom. x, 3; *P. G.*, XIII, 743 B.

Dans l'hom. 17 sur la Genèse; *P. G.*, XII, 260 se trouve mentionnée une tradition juive sur la fertilité de la terre de Juda, qui ne produirait que des vignes. Nous ne rappelons ce passage que pour l'écarter. W. Baehrens a montré que cette soi-disant homélie 17 était inauthentique. Cf. W. Baehrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte der latein. erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament, T. U.*, XLII, 1; Leipzig, 1918.

(2) Le même texte a été à plusieurs reprises commenté par Origène; en particulier dans le *De princip.*, III, 1, 8-14; édit. Koetschau, p. 206-221. A la fin de ce passage, il laisse entrevoir la conversion de Pharaon : « Ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατὴρ, ὁ εἰδὼς πῶς καὶ τὸν φαραὼ ἄγει διὰ τοσῶν δὲ καὶ καταποντισμοῦ εἰς ὃν οὐ καταλήγει ἡ οἰκονομία τοῦ φαραὼ. Οὐ γὰρ ἐπεὶ κατεποντώθη, ἀνελύθη. »

(3) La même tradition est rapportée par Eusèbe, *In Psalm.*, 77, 13; *P. G.*, XXIII, 913. Théodoret la traite de fable, *Quaest.* 25 *in Exod.*, *P. G.*, LXXX, 256 B C.

XII, 672 : « Ut scias tale aliquid cogitasse regem ex scripturae verbis intellege quae ego a magistro quodam qui ex Hebraeis crediderat exposita didici. Scriptum est ergo : Et dixit Moab ad seniores Madian : nunc ablinget synagoga haec omnes qui in circuitu nostro sunt sicut ablingit vitulus herbam campi. Aiebat ergo magister ille qui ex Hebraeis crediderat : Cur, inquit tali usus est exemplo, dicens : sicut ablingit vitulus herbam campi? ob hoc sine dubio, quia vitulus ore abrumpit herbam de campo et lingua tanquam falce quaecumque invenerit secat. Ita ergo et populus hic quasi vitulus ore et labiis pugnat, et arma habet in verbis et precibus. » Cette belle exégèse allégorique devait plaire à Origène; mais elle n'a quelque droit à figurer ici qu'à cause de l'origine juive de son auteur.

14. *In Numer.*, hom. XIV, 1; édit. Baehrens, t. II, p. 121; *P. G.*, XII, 877 : « In Hebraeorum litteris, nomen Dei, hoc est Deus vel Dominus, diverse scribi dicitur. Aliter enim scribitur Deus, quicumque Deus; aliter Deus ipse, de quo dicitur : Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est. Iste ergo Deus Israel, Deus unus et creator omnium, certo quodam litterarum signo scribitur, quod apud illos tetragrammaton dicitur. Si quando ergo sub hoc signo in scripturis scribitur Deus nulla est dubitatio quin de Deo vero et mundi creatore dicatur... Aiunt ergo, qui hebraicas litteras legunt in hoc loco (*Num.* xxii, 11-12) non sub signo tetragrammati esse positum, de quo qui potest requirat. » Origène s'appuie sur l'autorité de ceux qui savent l'hébreu : on lui a dit que dans les lettres hébraïques, le nom de Dieu s'écrit de diverses manières. Cela est tout de même bien étonnant; et l'on peut soupçonner le traducteur d'avoir arrangé ce passage (1).

15. *In libr. Iesu Nave,* hom. XVI, 5; *P. G.*, XII, 909 A : « Ita namque etiam quemdam de senioribus magistris audivi dicentem in eo loco in quo scriptum est in Numeris quia ablinget syngoga illa hanc synagogam, sicut ablingit vitulus herbam viridem in campo. Dicebat ergo : quare huiusmodi similitudo assumpta est, nisi quia hoc est, quod intellegendum est in hoc loco quod synagoga Domini quae nos praecessit in sanctis, ore et lingua consumit adversariam synagogam, id est orationibus ac precibus adversarios nostros absumit? Non ergo armis pugnandum est nobis adversum hostes nostros invisibiles, sed orationibus et verbi Dei meditationibus et operibus ac sensibus rectis. » Bien que cette exégèse soit attribuée simplement à « quemdam de senioribus magistris », il est moralement certain que ce personnage est le juif converti que nous avons déjà rencontré

(1) Cf. *Selecta in Psalm.*, II, 2; *P. G.*, XII, 1104 B; infra n° 25.

tout à l'heure (n° 13). La ressemblance entre les deux passages est telle qu'elle doit s'expliquer par l'identité d'auteur. Et l'on regrettera d'autant plus, dans ces conditions, l'imprécision d'Origène, car nous aurions sans doute à noter d'autres interprétations juives, si nous étions mis à même de connaître les auteurs des commentaires ou des traditions citées.

16. *In libr. Regn.*, hom. I, 1,; *P. G.*, XII, 996 : « Observatum tamen est a prioribus nostris quod in psalmis tantummodo illis qui attitulantur filiis Chore, in ipsis solis nihil amaritudinis vel austeritatis videtur afferri, sed hoc eis quasi divino munere concessum est ut nominis eorum Psalmi semper laeta quaeque contineant. » Il est vraisemblable que cette intéressante tradition sur les psaumes des fils de Chore est d'origine hébraïque.

17. *In libr. Regn.*, hom. I, 4; *P. G.*, XII, 998 C : « Non me latet primo loco quod in aliquibus exemplaribus habetur : Erat vir quidam ; sed in his exemplaribus quae emendatiora probavimus ita habetur : Erat vir unus. In quo nobis, etiam Hebraei qui contradicunt in ceteris aquiescunt. Erat ergo vir unus. » Le passage n'est à relever qu'à cause de la mention des contradictions apportées par les Juifs.

18. *Selecta in Psalm.*, *P. G.*, XII, 1056 A. « Εἰς πέντε βιβλία διαιροῦσιν Ἑβραῖοι τὴν τῶν ψαλμῶν βίβλον, κτλ. » Origène donne ici la division du psautier hébraïque en cinq livres (1).

19. *Selecta in Psalm.*, *P.G.*, XII, 1056 B : Ἐγὼ μὲν ὥμην ἕνα εἶναι ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν,, ὃς ἐπεγέγραπτο· Προσευχὴ τοῦ Μωσῆ ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ. Τὸ ὕστερον δὲ ἀνακινούμενος περί τινων λογίων Θεοῦ Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ καί τινι τῶν χρηματιζόντων παρὰ Ἰουδαίοις σοφῶν ἀκήκοα ὅτι δι' ὅλης τῆς βίβλου τῶν ψαλμῶν ἀπὸ τοῦ α' καὶ β' οἱ παρ' Ἑβραίοις ἀνεπίγραφοι ἢ ἐπιγραφὴν μὲν ἔχοντες οὐχὶ δὲ ὄνομα τοῦ γράψαντος ἐκείνου εἰσὶν οὗ τὸ ὄνομα φέρεται ἐν τῷ πρὸ τούτων ἐπιγραφὴν ἔχοντι ψαλμῷ. Καὶ περὶ τούτων λέγων πρότερον ἔφασκεν ὅτι ιγ' εἰσὶν οἱ τοῦ Μωσέως. Ὡς δὲ ἐξ ὧν ἀκήκοα καὶ αὐτὸς... τὴν ἀνέφερον ἐπ' αὐτὸν ὅτι εἰσὶν ια'· εἶτα πυθόμενος τοῦ παρ' αὐτοῖς δοκοῦντος σοφοῦ, ἐμάνθανον ὅτι εἶεν ια'. » Les Hébreux attribuent donc à Moyse onze psaumes, c'est-à-dire les psaumes 89 (90) à 99 (100) (2).

20. *Selecta in Psalm.*, *P. G.*, XII, 1057 BC : « Τούτων εἰρημένων εἰς τοὺς ψαλμοὺς οἱ ἀπὸ Ἑβραίων ἀναφέρονται εἰς Μωϋσέα, ἀνθυποφορὰν ὑπειδόμενος ὁ Ἰουδαῖος ἔθηκεν αὐτὴν τὴν φαινομένην αὐτῷ λύσιν αὐτῆς. Ἑώρα γὰρ

(1) Cf. Hilaire, *In Psalm.*, prolog., 1; *P. L.*, IX, 233 A.

(2) Hilaire, *In Psalm.*, prolog., 3; *P. L.*, IX, 233, reproduit la même tradition, mais en la prenant à son compte.

ὅτι ἀνεῖπεν ἄν τις περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν ἕνα τῶν ια' ψαλμῶν τὸν ιη', Μωϋσέως ἐκ τοῦ Ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Ἅγιος Μωϋσῆς καὶ Ἀαρὼν ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ, καὶ Σαμουὴλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Ὁ ἀντιλέγων εἶπεν ἄν· πῶς τὸ ὄνομα τοῦ Σαμουὴλ γενόμενον πλείοσιν ὕστερον γενεαῖς Μωϋσῆς ἔθηκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ ψαλμῷ; Ἔλεγεν οὖν πρὸς τοῦτο, ὅτι οὐδὲν θαυμαστὸν προπεφητεῦσθαι ὑπὸ Μωϋσέως τὸ ὄνομα Σαμουὴλ ἀνδρὸς ἱεροῦ καὶ συναριθμηθέντος ὑπὸ Ἱερεμίου τῷ Μωϋσῇ. » **C'est encore un Juif qui répond à l'objection que l'on pouvait tirer de la présence du nom de Samuel dans un psaume de Moyse. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que Moyse ait prophétisé le nom de Samuel, qui devait être lui aussi un saint et un prophète (1).**

21. *Selecta in Psalm.*, *P.G.*, XII, 1076 B : « Ἕτερος δ' ἂν εἴποι μηδὲν μὲν τοιοῦτο περίεργον περιέχειν τὴν βίβλον, ἁπλῆν δὲ συναγωγὴν κατὰ τὸ αὐτὸ, ᾠδῶν ὁμοῦ καὶ ψαλμῶν καὶ τῶν λοιπῶν σποράδην ἀναγεγραμμένων ἤτοι Ἔσδρα καὶ ταῦτα μετὰ τῶν ἄλλων γραφῶν ἀπομνημονεύσαντος ἢ καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις παλαιῶν σοφῶν κατὰ τὸ προσπεσὸν ἑκάστου τῇ μνήμῃ συλλεξαμένων τοὺς ἐμφερομένους ὡς ἔτυχέ τε τὴν ἔκθεσιν αὐτῶν ἁπλουστέρᾳ διανοίᾳ πεποιημένων κεκαθαρμένην. » **Les psaumes ne sont plus, au dire des savants hébreux, rangés dans leur ordre primitif. Mais lorsque l'Écriture a été reconstituée au temps d'Esdras, on a écrit les psaumes à la suite les uns des autres, selon qu'on se les rappelait, et sans tenir compte de la vertu symbolique des nombres (2).**

22. *Selecta in Psalm.*, *P.G.*, XII, 1080 BC : « Μέλλοντες ἄρχεσθαι τῆς ἑρμηνείας τῶν ψαλμῶν χαριεστάτην παράδοσιν ὑπὸ τοῦ Ἑβραίου ἡμῖν καθολικῶς περὶ πάσης θείας γραφῆς παραδεδομένην προτάξομεν· ἔφασκε γὰρ ἐκεῖνος ἐοικέναι τὴν ὅλην θεόπνευστον γραφὴν διὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἀσάφειαν πολλοῖς οἴκοις ἐν οἰκίᾳ μιᾷ κεκλεισμένοις, ἑκάστῳ δὲ οἴκῳ παρακεῖσθαι κλεῖν οὐ τὴν κατάλληλον αὐτῷ· καὶ οὕτω διεσκεδάσθαι τὰς κλεῖς περὶ τοὺς οἴκους οὐχ ἁρμοζούσας καθ' ἑκάστην ἐκείνοις οἷς παρακεῖνται· ἔργον δὲ εἶναι μέγιστον εὑρίσκειν τε τὰς κλεῖς καὶ ἁρμόζειν αὐτὰς τοῖς οἴκοις, οὓς ἀνοίξαι δύνανται· νοεῖσθαι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς οὔσας ἀσαφεῖς οὐκ ἄλλοθεν τὰς ἀφορμὰς τοῦ νοεῖσθαι λαμβανούσας ἢ παρ' ἀλλήλων ἐχουσῶν ἐν αὐταῖς διεσπαρμένον τὸ ἐξηγητικόν. » **Si les Écritures semblent déraisonnables à un grand nombre de lecteurs, c'est que ceux-ci ne possèdent pas la clé qui pourrait les ouvrir. Elles ressemblent au dire d'un savant Juif à des chambres multiples, dont les clés seraient mélangées, et dans lesquelles on ne**

(1) Cf. encore HILAIRE, *In Psalm.*, prolog., 4; *P. L.*, IX, 234.

(2) Cf. HILAIRE, *In Psalm.*, prolog., 8; *P. L.*, IX, 238 : « Esdras enim, ut antiquae traditiones ferunt, incompositos eos, et pro auctorum ac temporum diversitate dispersos, in volumen unum collegit et retulit. » S. Hilaire ajoute que les Septante ont retrouvé et rétabli l'ordre primitif des Psaumes.

saurait entrer sans avoir retrouvé leurs clés particulières. Origène signale avec plaisir cette charmante tradition (1).

23. *Selecta in Psalm.*, *P. G.*, XII, 1084 A : « Οὐκ ἀγνοητέον οὖν ὅτι καὶ τὸ εἶναι τὰς ἐνδιαθηκοὺς βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι, δύο καὶ εἴκοσιν, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστὶ, οὐκ ἀλόγως τυγχάνει. » Origène rappelle ici que le canon hébreu comprend vingt-deux livres, et que ce nombre est aussi celui des lettres de l'alphabet. Il donne ensuite la liste des livres saints d'après les Juifs. Cette liste a été reproduite par Eusèbe qui portait un intérêt tout particulier au canon des Saintes Écritures (2).

24) *Selecta in Psalm.* II; *P.G.*, XII, 1104 A : « Οὐκ ἀγνοητέον δὲ περὶ τοῦ ἐκφωνουμένου παρὰ μὲν Ἕλλησι τῇ κύριος προσηγορίᾳ, παρὰ δὲ Ἑβραίοις τῇ Ἀδωναί. Δέκα γὰρ ὀνόμασι παρ' Ἑβραίοις ὀνομάζεται ὁ Θεὸς· ὧν ἐστιν ἓν τὸ Ἀδωναί, καὶ ἑρμηνεύεται κύριος (3). »

25. *Selecta in Psalm.* II; *P. G.*, XII, 1104 B : « Ἔστι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς, ὅπερ καὶ ἐπὶ πετάλου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἀναγέγραπται, καὶ λέγεται μὲν τῇ Ἀδωναὶ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ· παρὰ δὲ Ἕλλησι, τῇ κύριος ἐκφωνεῖται. »

26. *Selecta in Psalm.* II; *P. G.* XII, 1104 B : « Φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ἑτέρους αὐτοῖς χαρακτῆρας παρὰ τοὺς προτέρους παραδεδωκέναι. » Les anciens caractères hébreux, qui servent encore dans les meilleurs manuscrits pour transcrire le nom divin, ont été, d'après la tradition, remplacés par des caractères nouveaux, au temps de la captivité.

26. *Selecta in Psalm,* XXIII, 10; *P. G.*, XII, 1269 B : « Οἱ τὰ Ἑβραίων ἠκριβωκότες φασὶ τὴν Σαβαὼθ φωνὴν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ κειμένην εἰς Ἑλλάδος φωνὴν οἱ Ἑβδομήκοντα μεταλαμβάνοντες, ὅτε μὲν το· κύριος τῶν δυνάμεων, ὅτε δὲ τὸ· κύριος κραταιὸς, ὅτε δὲ τό· παντοκράτωρ ἔταξαν. Λέγουσι γοῦν ὅτι καὶ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ κειμένη τοῦ Σαβαὼθ ἡ μετάληψις εἰς τὸ κύριος τῶν δυνάμεων γέγονεν. »

28. *In Psalm.* LXXVII, 45; *P. G.*, XII, 1541 C : « Οἱ Ἑβραῖοι λέγουσι κυνόμυιαν θηρία διάφορα καὶ ἀναμεμιγμένα. » La même explication, complétée, se retrouve plus loin, *In Psalm.* CIV, 31; *P. G.*, XII, 1564 D : « Τὴν κυνόμυιαν οἱ Ἑβραῖοι ἑρμηνεύουσι πλῆθος πάμμιγον ἀγρίων καὶ

(1) Cf. HILAIRE, *In Psalm.*, prolog., 24; *P. L.*, IX, 247 A.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 25; *P. G.*, XX, 580. Saint Hilaire, *In Psalm.*, Prolog., 15, *P. L.*, IX, 241, s'inspire ici encore des formules d'Origène qu'il reproduit presque littéralement avec la formule d'introduction : « Secundum traditiones veterum. » Voir aussi la même tradition sur le canon hébreu rapportée par saint Jérôme, *Praefat. in libr. Samuel et Malachim, P. L.*, XXVIII, 547.

(3) Cf. JÉRÔME, *Epist.* XXV; *P. L.*, XXII, 428.

σαρκοβόρων θηρίων· οἱ δὲ Ἕλληνες λέγουσι κυνόμυιαν τὴν τοῦ κυνὸς τοῦ ὑλακτοῦντος μυῖαν. »

29. *In Cantic. cantic.*, prolog.; *P. G.*, XIII, 63 D-64 A : « Aiunt enim observari etiam apud Hebraeos quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit libellum hunc ne quidem in manibus tenere permittatur. Sed et illud ab eis accepimus custodiri quandoquidem moris est apud eos omnes Scripturas a doctoribus et a sapientibus tradi pueris simul et eas quas δευτερώσεις appellant, ad ultimum quatuor ista observari, id est principium Genesis in quo mundi creatura describitur et Ezechielis prophetae principia in quibus de Cherubim refertur et finem in quo templi aedificatio continetur et hunc Cantici Canticorum librum (1). »

30. *In Cantic. cantic.*, prolog.; *P.G.*, XIII, 82 BC : « Sed et hoc non lateat nonnullos attitulationem libelli huius Cantica Canticorum scribere quod non recte scribitur... Ne illud quidem remaneat in nobis omissum, quod quibusdam requirendum visum est adhuc de ipsa attitulatione ac superscriptione libri quae ita habetur : Canticum canticorum, quod est ipsi Salomoni. Sic enim accipiunt quasi canticum hoc esse dixerit canticorum Salomonis ut ex plurimis suis canticis hoc unum esse signaverit... Volunt tamen qui hoc asserunt inde confirmare sententiam, quod in Regnorum tertio libro scriptum est multa fuisse Salomonis cantica ut unum ex multis esse confirment. »

31. *In Isa.*, hom. I, 5; *P. G.*, XIII, 223 BC : « Cur non dicamus in praesenti traditionem quamdam Iudaeorum, verisimilem quidem, nec tamen veram, et solutionem eius quare non inveniamus? Aiunt ideo Isaiam esse sectum a populo quasi legem praevaricantem et talia Scripturam annuntiantem. Scriptura enim dicit : Nemo videbit faciem meam et vivet. Iste vero ait : Vidi Dominum Sabaoth. Moyses, aiunt, non vidit et tu vidisti. Et propter hoc eum secuerunt et condemnaverunt eum ut impium. » La légende du martyre d'Isaïe revient à plusieurs reprises dans Origène et elle est expressément empruntée dans la plupart des cas à l'apocryphe d'Isaïe ; ici la tradition expose de plus les raisons pour lesquelles le prophète fut mis à mort par les Juifs (2).

(1) Cf. Jérôme, *in Ezechiel.*, I, 1; *P. L.*, XXV, 17 A.

(2) Cf. *In Ierem.* hom, XX (XIX), 9; édit. Klostermann, p. 192; *P. G.*, XIII, 524 A; *In Epist. ad Rom.*, VIII, 6; *P. G.*, XIV, 1174; *In Matth. comment. ser.*, 28; *P. G.*, XIII, 1636; *Epist. ad Afric.*, 9; *P. G.*, XI, 65 B; *In Matth.*, t. X, 18; *P. G.*, XIII, 881 A; *In Psalm.* 37, hom. I, 1; *P. G.*, XII, 1370.

Saint Jérôme rapporte la même explication qu'Origène, et en ajoute une seconde, *In Isaiam comment.*, I, 1; *P. L.*, XXIV, 33 : « Aiunt Hebraei ob duas causas interfectum

32. *In Isai.*, hom. VI, 1; *P. G.*, XIII, 238 BC : « Factus autem in hoc loco, et scrutans ea quae scripta sunt, invenio aliud fecisse Moysen, aliud Isaiam. Moyses enim electus ad educationem populi de terra Aegypti ait : Provide alium quem mittas; etiam videtur contradicere Deo. Isaias vero non electus, sed audiens : quem mittam, et quis ibit? Ecce, inquit, ego sum; mitte me. Dignum est ergo spiritalibus talia comparare et requirere quis e duobus melius fecerit : Moysesne, qui postquam electus est, recusavit; an Isaias, qui, ne electus quidem, ipse obtulit ut mitteretur ad populum. Nescio enim si potest quis eam contrarietatem negociorum quae in utroque videtur intendens, dicere quia idipsum fecerit Moyses quod Isaias. Ego audacter feci, comparans duos sanctos et beatos viros, et decernens, et dicens verecundius Moysen fecisse quam Isaiam. »

Dans ce passage, Origène ne cite pas de tradition juive; il semble se poser à lui-même une question difficile qu'il ose à peine résoudre. Il est curieux cependant de comparer le texte du maître alexandrin d'un passage de saint Jérôme dans une lettre au pape saint Damase. Voici comment s'exprime saint Jérôme : « Audivi ego in hoc loco, non parvam Hebraei mei disputationem cuius pauca ponam, ut sensum hominis advertas. Aiebat de Moyse et Isaia : quis melius fecerit requiramus; utrumne Moyses qui cum a Deo mitteretur ad populum, ait : Precor Domine non sum dignus et rursum : Provide alium quem mittas; an Isaias, qui cum non fuisset electus, ultro se obtulit dicens : Ecce ego mitte me. Nec ignoro, dicebat, periculosum esse de sanctorum meritis disputare... Qui Moysi, inquit, assertor est humilitatem eius praedicat ac mansuetudinem quod se indignum iudicans ministerio Dei, maior effectus sit. Isaias vero, qui ultro se obtulit, incipiens prophetare, a maledictis coepit : Aure audietis et non intellegetis (1). »

La ressemblance est frappante entre ces deux passages. Il n'est pas impossible que Jérôme doive en effet la tradition qu'il rapporte à un Juif; mais il est également vraisemblable qu'il se soit contenté d'emprunter à Origène le cas de conscience relatif à Moyse et à Isaïe. L'Hébreu de saint Jérôme ne serait alors qu'un prête-nom et une pure fiction littéraire. Nous ne résoudrons pas ce curieux problème (2).

Isaiam, quod principes Sodomorum et populum Gomorrhae eos appellaverit; et quod Domino dicente ad Moysen : Non poteris videre faciem meam, iste ausus sit dicere : Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum et elevatum. » Cf. Jerôme, *In Isaiam comment.*, XV, 57; *P. L.*, XXIV, 546 D-547 A.

(1) Jérôme, *Epist.* XVIII, 15; *P. L.*, XXII, 370.

(2) Cf. E. Klostermann, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilen des Origenes, T. U.*, XVI, 1; p. 83.

33. *In Isai.*, hom. IX, 1 ; *P. G.*, XIII, 253 B : « Audivi autem quemdam Hebraeum exponentem hunc locum (*Is.* VI, 8-9), atque dicentem quia libenter quidem prophetes et paratus prophetiam suscepit ad populum, ignorans quae essent ei dicenda. Porro audiens tristia, quae essent populo nuntianda, hoc est : Aure audietis et non intellegetis etc..., in sequentibus pigrior fit; dicente ei voce Dei : Clama, respondit et dicit : Quid clamabo? »

Ici encore, il faut citer un passage parallèle de saint Jérôme : « Alii autem putant idcirco se obtulisse Isaiam quia aestimabat populo prospera nuntianda ; sed quia audivit : Vade, dic populo huic : auribus audietis et non intellegetis, et videntes videbitis et non cognoscetis, propterea in consequentibus, dicente ad eum voce Domini : Clama, non statim clamat, sed interrogat : Quid clamabo? Et Ieremias cui dictum fuerat : Accipe calicem et potionabis omnes gentes, ad quas ego mittam te, libenter accipiens suppliciorum calicem, ut adversariis gentibus propinaret biberentque et vomerent et caderent, postquam audivit : Vade et primum propinabis Ierusalem, respondit : Decepisti me Domine, et deceptus sum. Haec Hebraeorum observatio est (1). » Il est au moins très probable que l'explication rappelée ici par saint Jérôme lui a été fournie par Origène.

34. *In Ierem.*, hom. XIII, 2; édit. KLOSTERMANN, p. 103; *P. G.*, XIII, 401 A : « Ἰεβούς φασιν Ἑβραίων παῖδες ὅτι ἑρμηνεύεται πεπατημένη.

35. *In Ierem.*, hom. XX (XIX), 2; édit. KLOSTERMANN, p. 178, 9 ss; *P. G.*, XIII, 501 C : « Καὶ πρῶτον χρήσομαι παραδόσει Ἑβραϊκῇ, ἐληλυθυίᾳ εἰς ἡμᾶς διά τινος φυγόντος διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν, καὶ διὰ τὸ ἐπαναβεβηκέναι ἀπὸ τοῦ νόμου, καὶ ἐληλυθότος ἔνθα διατρίβομεν. Ἔλεγε δή τινα εἴτε μῦθον φαινόμενον, εἴτε λόγον δυνάμενον προσάγειν τοὺς ἀκούοντας τῷ· « ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην. » Ἔλεγε δή τινα τοιαῦτα· ὁ Θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλα βασιλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βίαζεται, ἀλλὰ πείθει καὶ βούλεται ἑκουσίως παρέχειν ἑαυτοὺς τοὺς ὑπ' αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τινος ᾖ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἑκούσιον αὐτοῦ... Ἔλεγεν οὖν μοι ἡ παράδοσις καὶ τοιοῦτόν τι· ἐβούλετο τὸν Ἱερεμίαν πέμψαι προφητεύσοντα πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ πρὸ πάντων τῶν ἐθνῶν τῷ λαῷ. Ἐπεὶ δὲ αἱ προφητεῖαι σκυθρωπότερόν τι εἶχον (ἀπήγγελλον γὰρ κολάσεις, ἃς ἕκαστος κατὰ τὴν ἀξίαν κολασθήσεται) καὶ ᾤδει τὴν προαίρεσιν τοῦ προφήτου μὴ βουλομένου τὰ χείρονα προφητεῦσαι τῷ λαῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ᾠκονόμησεν εἰπεῖν· Λάβε τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποτιεῖς πάντα τὰ ἔθνη πρὸς ἃ ἐγὼ ἐξαποστελῶ σε πρὸς αὐτούς. Προσέταξεν οὖν ὁ Θεὸς τῷ Ἱερεμίᾳ λαβεῖν ποτήριον, προτρεπόμενος δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ λαβεῖν τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου, φησί· καὶ ἐξαποστελῶ σε πρὸς πάντα τὰ ἔθνη ἔχοντα τοῦτο

(1) JÉRÔME, *In Isaiam comment.*, III, 6; *P. L.*, XXIV, 97 CD.

τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἱερεμίας ὅτι ἀποστέλλεται πρὸς πάντα τὰ ἔθνη ὅτι διακονήσων αὐτοῖς ποτήριον ὀργῆς, ποτήριον κολάσεων, μὴ ὑπονοήσας ὅτι καὶ Ἰσραὴλ μέλλει πίνειν ἀπὸ τοῦ τῆς κολάσεως ποτηρίου, ἀπατηθεὶς ἔλαβε τὸ ποτήριον τοῦ ποτίσαι πάντα τὰ ἔθνη. Λαβὼν τὸ ποτήριον ἤκουσε· καὶ ποτιεῖς πρῶτον τὴν Ἱερουσαλήμ. Ἐπεὶ οὖν, ἄλλο μὲν προσεδόκησεν, ἄλλο δὲ αὐτῷ ἀπήντησεν, ἐπὶ τούτῳ δή φησιν· Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην. »

On retrouve la même exégèse dans saint Jérôme : « Dicit se propheta a Domino esse deceptum quia in principio audiens : Prophetam in gentibus dedi te; et iterum : Ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas et disperdas, et dissipes, et aedifices et plantes, arbitratus sit nihil se contra populum Iudaeorum sed contra diversas in circuitu nationes esse dicturum. Unde et prophetiam libenter assumpserit, et evenisse contrario, ut captivitatem Ierusalem praedicans persecutiones et angustias sustineret (1). »

36. *In Ierem.*, hom. XX (XIX), 5; édit. Klostermann, p. 184; *P. G.*, XIII, 509 D : « Ἐξῆς τούτοις λέγει· Ἐγενόμην εἰς γέλωτα, πᾶσαν ἡμέραν διετέλεσα μυκτηριζόμενος. Καὶ εἰς τοῦτον τὸν τόπον ταῦτα ἤκουον, ὅτι Ἱερεμίας γέγονε κατὰ χρόνους ἁμαρτωλοτάτων (ἐπ' αὐτοῦ γοῦν γέγονεν ἡ αἰχμαλωσία), καὶ οὕτως ἦσαν ἁμαρτωλοὶ ὥστε μυκτηρίζειν καὶ γελᾶν καὶ κλευάζειν, εἴ ποτε ὁ προφήτης τὸ προοίμιον ἔλεγε τὸ προφητικὸν, τό· τάδε λέγει κύριος. Ἐγέλων οἱ ἀκούοντες καὶ ἐμυκτήριζον τὰ λεγόμενα. Ἐφυλάξατο εἰπεῖν τό· τάδε λέγει κύριος, ὁ ἀπατηθεὶς καὶ ὠφεληθεὶς ἐκ τοῦ ἀπατᾶσθαι. Διὸ καὶ αὐτὸς βουλόμενος ἀπατᾶν ἐπὶ τῷ ὠφελεῖσθαι ἐκ τοῦ ἀπατᾶν ἔλεγεν· ὅτι ἐμοὺς ὑμῖν λαλῶ, ἐπεὶ οὐκ ἀκούετε τοὺς τοῦ κυρίου λόγους. Εἶτα ἐκεῖνοι παρεῖχον τὰς ἀκοὰς ὡς λόγοις Ἱερεμίου, καὶ ἤκουον λόγων Θεοῦ. Ταῦτα δέ μοι ἔλεγεν ὁ παραδιδούς μοι τὸν τόπον, ἐξετάζων τὰ προοίμια καὶ τὰς ἀρχὰς τῶν προφητειῶν. » Cette explication est fort curieuse. On notera spécialement l'intérêt porté par le Juif, qui la rapporte à Origène, aux premiers mots des prophéties. Ce sont les introductions et les prologues qui ont l'importance la plus considérable, puisqu'ils fixent le sens de tout ce qui doit les suivre.

37. *In Lament. Ierem.*, fr. 3; édit. Klostermann, p. 236, *P. G.*, XIII, 608 A : « Διὰ τοῦτό φασιν Ἑβραῖοι τῆς παλαίας γραφῆς ἰσαρίθμους τοῖς στοιχείοις εἶναι τὰς βίβλους, ὡς εἶναι πρὸς θεογνωσίαν πᾶσαν εἰσαγωγὴν, καθάπερ τὰ στοιχεῖα πρὸς πᾶσαν τοῖς μανθάνουσι σοφίαν. Καὶ διὰ τοῦτο τετραπλασιάζεται τάχα δίοτι καὶ τῶν σωμάτων τὰ στοιχεῖα καθέστηκε τέσσαρα. » Il n'est pas sûr que ces derniers mots appartiennent à la tradition hébraïque. Sur le nombre des livres de l'Ancien Testament, cf. supra, n° 23.

(1) Jérôme, *In Ierem. comment.*, IV, 20; *P. L.*, XXIV, 805 A.

38. *In Ezechiel.*, v, 10; *P. G.*, XIII, 781 D-784 A : « Ὅπου δὲ πατέρες υἱοὺς ἤσθιον, οὐχὶ ποιήσω, ἵν' οἱ πατέρες φάγωσι τέκνα ἢ τέκνα τοὺς πατέρας· ἐπεὶ οὐκ ἦν ἁμάρτημα τῶν πατέρων τὸ ἐσθίεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν τοὺς υἱούς. Ἀλλ' οὐδὲ οἰκεῖον Θεῷ τὸ ταῦτα ἐνεργῆσαι. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ τῶν Ἑβραίων διδάσκαλος ἐξηγήσατο τό· τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω, οἱ δὲ ἐξουθενοῦντές με ἀτιμασθήσονται, ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βασιλειῶν κείμενον. Ἐχρῆν γὰρ Θεοῦ μὲν ἔργον εἶναι τὸ δοξάζειν, οὐκέτι δὲ ἐνέργειαν, ἀλλὰ παρακόλουθα τὸ τὸν ἀτιμάζοντα Θεὸν ἀτιμάζεσθαι. » L'explication de saint Jérôme est à rapprocher de celle d'Origène, mais le docteur latin ne se rapporte pas à une tradition explicite (1).

39. *In Ezechiel.*, VIII, 2; *P. G.*, XIII, 796 B : « Καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου. Ἔν τισι δὲ γέγραπται· χεὶρ κυρίου κυρίου. Καί γε ἐν ἄλλοις εἰρήκασιν ὅτι πολλαχοῦ τὸ ἐκφωνούμενον ἐν τῇ κύριος φωνῇ τὸ σεβάσμιον παρ' Ἑβραίοις ἐστὶν ὄνομα τοῦ Θεοῦ, ὅτι περ οὐ ταχέως προφέρονται. Πλὴν ἐσθ' ὅτε τὸ κύριος τάσσεται καὶ ἐπὶ τῶν δούλων κυρίου. Ἔνθα οὖν κεῖται τὸ· κύριος κύριος, χρὴ εἰδέναι ὅτι τὸ μὲν ἕτερον οἱονεὶ τὸ κύριον ὄνομα, καὶ ἄρρητόν ἐστι τοῦ Θεοῦ· τὸ δὲ λοιπόν τὸ κύριος, Ἑβραίοις Ἀδωναῒ ἐπὶ τοῦ κυρίου τάσσουσιν ὅτε μὲν προφερόμενοι τὴν φωνὴν ἐπὶ τοῦ ἀρρήτου ὀνόματος, ὅτε δὲ οἱονεὶ ἐπὶ τοῦ κυρίου τῶν δούλων. » Sur les noms de Dieu, cf. supra, n° 25 (2).

40. *In Ezechiel.*, IX, 2; *P. G.*, XIII, 800 C : « Ἀντὶ μέν γε τοῦ· ζώνην σαπφείρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, κάστω γραμματέως Ἀκύλας καὶ Θεοδοτίων παρατεθείκασι, τὴν ἑβραϊκήν, ὡς οἶμαι, λέξιν τηρήσαντες· οὐδὲ γὰρ ἡγοῦμαι παρ' Ἕλλησι σημαίνεσθαι διὰ τῆς κάστω φωνῆς πινακίδιον γραφέως ἔχειν ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ. Τῶν δὲ Ἑβραίων τις ἔλεγε τὸ καλούμενον καλαμάριον, τουτέστι κάστω. » Il est très probable que saint Jérôme copie Origène lorsqu'il écrit dans son commentaire d'Ézéchiel : « Neque enim possum omnia in omnibus locis dicere, quodque Aquilae prima editio et Theodotion dixerant κάστω, pro quo in hebraeo legitur cesath, cum ab Hebraeo quaererem quid significaret, respondit mihi graeco sermone appellari καλαμάριον, ab eo quod in illo calami recondantur (3). » Il ne faut donc pas prendre à la lettre ce qu'il écrit de l'Hébreu, soi-disant interrogé par lui.

41. *In Ezechiel.*, IX, 4; *P. G.*, XIII, 800 D-801 A : « Πυνθανομένων δὲ τῶν Ἑβραίων εἴ τι πάτριον περὶ τοῦ θαῦ ἔχοιεν λέγειν μάθημα, ταῦτα ἠκούσαμεν. Τινὲς μὲν φάσκοντος, ὅτι τὸ θαῦ ἐν τοῖς παρ' Ἑβραίοις κδ' στοιχείοις ἐστὶ τὸ τελευταῖον, ὡς πρὸς τὴν παρ' αὐτοῖς τάξιν γραμμάτων. Τὸ τελευταῖον οὖν εἴληπται στοιχεῖον εἰς παράστασιν τῆς τελειότητος τῶν διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀρετὴν

(1) Jérôme, *In Ezechiel.*, l. II; *P. L.*, XXV, 54 A.

(2) Voir aussi Jérôme, *Epist.* XXV ad Marcellam; *P. L.*, XXII, 428-430. Cette lettre rappelle les dix noms de Dieu dans la Bible hébraïque.

(3) Jérôme, *In Ezechiel.*, l. III; *P. L.*, XXV, 86 D-87 A.

στεναζόντων καὶ ὀδυνωμένων ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἐν τῷ λαῷ καὶ συμπασχόντων τοῖς παρανομοῦσι. Δεύτερος δὲ ἔλεγε σύμβολον εἶναι τὸ θαῦ τῶν τὸν νόμον τετηρηκότων ἐπειπὲρ ὁ νόμος παρ' Ἑβραίοις θωρὰ καλεῖται, καὶ τὸ πρῶτον αὐτοῦ στοιχεῖόν ἐστι τὸ θαῦ καὶ σύμβολον εἶναι τῶν κατὰ τὸν νόμον βεβιωκότων. Τρίτος δέ τις φάσκων τῶν καὶ εἰς τὸν Χριστὸν πεπιστευκότων ἔλεγε τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι, καὶ προφητεύεσθαι περὶ τοῦ γενομένου ἐν χριστιανοῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου σημείου· ὅπερ ποιοῦσιν οἱ πεπιστευκότες πάντες οὐτινοσοῦν προκαταρχόμενοι πράγματος καὶ μάλιστα ἢ εὐχῶν ἢ ἁγίων ἀναγνωσμάτων. » Des trois Hébreux interrogés par Origène sur la signification de la lettre Thau, les deux premiers sont restés fidèles à la Loi, et donnent des explications proprement juives. Le thau, étant la dernière lettre de l'alphabet, est le symbole de la perfection, ou bien, parce qu'il commence le mot thora, il est le symbole de ceux qui vivent selon la loi. Le troisième est un converti. Il voit dans le thau la préfiguration de la croix, suivant une explication qui se trouve déjà dans la lettre de Barnabé. De nouveau, saint Jérôme emprunte à Origène la triple explication de la lettre thau. La seconde est attribuée aux Hébreux : « Ut Hebraei autumant ». La troisième est chrétienne : « Et ut ad nostra veniamus ». L'imitation ne saurait être douteuse (1).

42. *In Ezechiel.*, hom. IV, 8; *P. G.*, XIII, 703 A : « Audivi quondam a quodam Hebraeo hunc locum exponente atque dicente ideo, hos nominatos quia unusquisque eorum tria tempora viderit laetum, triste, et rursum laetum. » Il s'agit ici de Noé, de Daniel et de Job qui sont cités par Ézéchiel, XIV, 18 (2).

43. *In Ezechiel.*, hom, X, 3; *P. G.*, XIII, 743 B : « Aiunt Hebraei Sodomam in eumdem statum restituendam, ut rursum Paradiso Dei et terrae Aegypti comparetur. Si hoc se sic habet, et sive futurum est, sive non : quaerentur enim istiusmodi res apud eos qui doctissimi sunt; ut autem fiat quod dicitur complebuntur mihi annorum tria millia. » Cf. supra, n° 10 (3).

(1) Jérôme, *In Ezechiel.*, l. III, *P. L.*, XXV, 88 A-89 A.

(2) Cf. Jérôme, *In Ezech. comment.*, IV, 14; *P. L.*, XXV, 120 C : « Alii autem dicunt quia hi tantum tres viri et prospera et adversa, et rursum prospera conspexerunt, idcirco pariter nominatos : et hoc latenter significari ut quomodo illi et bona et mala et rursum laeta viderunt : sic et populum Israel, qui prius bonis fruitus fuerat et postea captivitatis sustinuit iugum, si egerit paenitentiam, redire ad pristinam felicitatem. »

(3) Cf. Jérôme, *In Ezech. comment.*, V, 16; *P. L.*, XXV, 157 CD : « Iudaei inter ceteras fabulas et interminabiles genealogias et deliramenta quae fingunt, etiam hoc somniant in adventu Christi sui, quem nos Antichristum scimus, et in mille annorum regno Sodomam esse restituendam in antiquum statum, ita ut sit quasi paradisus Dei, et quasi terra Aegypti. »

44. *In Matth.*, tom. X, 20; *P. G.*, XIII, 885 BC : « Διαφόρους δόξας εἶχον οἱ Ἰουδαῖοι, τινὰς μὲν ψευδεῖς ὁποίας ἐφρόνουν οἱ Σαδδουκαῖοι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, ὡς οὐκ ἐγειρομένων καὶ περὶ ἀγγέλων ὡς οὐχ ὑπαρχόντων, ἀλλὰ τροπολογουμένων τῶν περὶ αὐτῶν ἀναγεγραμμένων μόνον καὶ μηδὲν ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν ἀληθὲς ἐχόντων· ἑτέρας δὲ ὡς ἀληθεῖς, ὡς περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται, ἐδίδασκον οἱ Φαρισαῖοι. » Ces renseignements sur les Sadducéens et les Pharisiens peuvent être empruntés à l'Évangile.

45. *In Matth.*, tom. XI, 9; *P. G.*, XIII, 929 : « Οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς τοιαύτην ἐναντιουμένην τῷ νόμῳ παράδοσιν ἐκδεδώκασιν ἀσαφέστερον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κειμένην, ἣ οὐδ' αὐτοὶ ἐπιβεβλήκαμεν ἄν, εἰ μὴ τῶν Ἑβραίων τις ἐπιδέδωκεν ἡμῖν τὰ κατὰ τὸν τόπον οὕτως ἔχοντα. Ἔσθ' ὅτε, φησίν, οἱ δανεισταὶ δυστραπέλοις περιπίπτοντες χρεώσταις καὶ δυναμένοις μὲν, μὴ βουλομένοις δὲ ἀποδιδόναι τὸ χρέος, ἀνετίθεσαν τὸ ὀφειλόμενον εἰς τὸν τῶν πενητῶν λόγον, οἷς ἐβάλλετο εἰς τὸ γαζοφυλάκιον ὑπὸ ἑκάστου ὡς ἐδύνατο τῶν βουλομένων αὐτοῖς κοινωνεῖν. Ἔλεγον οὖν· ἔσθ' ὅτε τοῖς ὀφείλουσι κατὰ τὴν οἰκείαν διάλεκτον· κορβᾶν ἐστι ὃ ὀφείλεις μοι, τουτέστι δῶρον· ἀνέθηκα γὰρ αὐτὸ εἰς λόγον τῆς εἰς Θεὸν εὐσεβείας τοῖς πένησιν. Εἶτα ὁ χρεώστης ὡς μήκετι ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ Θεῷ ὀφείλων καὶ τῇ εἰς αὐτὸν εὐσεβείᾳ οἱονεὶ συνεκλείετο πρὸς τὸ καὶ μὴ βουλόμενος ἀποδοῦναι τὸ χρέος, οὐκέτι μὲν τῷ δανείστῃ, ἤδε δὲ εἰς τὸν λόγον τῶν πενήτων τῷ Θεῷ ἐξ ὀνόματος τοῦ δανειστοῦ· ὅπερ οὖν ὁ δανειστὴς ἐποίει τῷ χρεωστῇ, τοῦτό ποτέ τινες τῶν υἱῶν τοῖς γονεῦσι, καὶ ἔλεγον αὐτοῖς ὅτι ὃ ἂν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, πάτερ ἢ μήτερ, τοῦτο ἴσθι ἀπὸ τοῦ κορβᾶν λαμβάνειν, ἐκ τοῦ λόγου τῷ Θεῷ ἀνακειμένων πενήτων. Εἶτα ἀκούοντες οἱ γονεῖς, ὅτι κορβᾶν ἐστιν ἀνακείμενον τῷ Θεῷ τὸ διδόμενον αὐτοῖς, οὐκέτι ἐβούλοντο λαμβάνειν εἰ καὶ πάνυ ἔχρῃζον τῶν ἀναγκαίων ἀπὸ τῶν υἱέων. » Le passage de l'Évangile où il est question du Corban avait embarrassé Origène, qui s'était adressé à un juif pour avoir la solution de la difficulté. Mais la réponse de ce juif, telle du moins qu'elle est donnée dans notre texte, n'est pas claire. Au début, c'est le créancier qui demande au débiteur de se libérer au moyen du corban; dans la conclusion, au contraire, le débiteur se trouve avoir trompé son créancier en employant un subterfuge et en recourant au corban. Il faut donc admettre ou bien que le texte actuel est corrompu, ou bien qu'il s'est produit une confusion dans l'esprit d'Origène ou de son informateur (1).

46. *In Matth.*, tom. XV, 5; *P. G.*, XIII, 1264 C : « Φασὶν Ἑβραίων παῖδες... αὐτοὺς εὐνουχίσθαι. » Il s'agit ici de Daniel et de ses compagnons Ananias, Azarias et Mizael. Origène rapporte déjà la même tradition dans les homélies sur Ézéchiel, *hom.* IV, 5; *P. G.*, XIII,

(1) Cf. JÉRÔME, *In Matth. comment.*, II, 15; *P. L.*, XXVI, 106 AB. L'explication donnée par saint Jérôme reproduit très exactement celle d'Origène.

700 D. Ce peut être d'après Origène que saint Jérôme écrit lui aussi : « Unde et arbitrantur Hebraei Danielem et Azariam et Ananiam fuisse eunuchos, impleta illa prophetia quae ad Ezechiam per Isaiam prophetam dicitur : Et de semine tuo tollent et facient eunuchos in domo regis (1) ».

47. *In Matth. comment. ser.*, 78; *P. G.*, XIII, 1727 A : « Audivi quemdam exponentem patriam proditoris Iudae secundum interpretationem hebraicam et exsuffocatam vocari. »

48. *In Matt. comment. ser.*, 126; *P. G.*, XIII, 1777 C : Locus autem Calvariae dicitur non qualemcumque dispensationem habere; ut illic, qui pro hominibus moriturus fuerat, moreretur. Venit enim ad me traditio quaedam talis, quod corpus Adae primi hominis ibi sepultum est, ubi crucifixus est Christus, ut sicut in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificentur. » Le texte grec de ce curieux passage a été conservé par les chaînes et attribue expressément aux Hébreux les traditions relatives à la sépulture d'Adam : « Περὶ τοῦ Κρανίου τόπου, ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐκεῖ τέθαπται, ἵνα ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσι πάλιν ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶσι. »

Il est difficile de déterminer la véritable origine de la tradition rapportée par Origène. L'exégète ne semble pas ici faire alllusion à des livres écrits, bien qu'il y ait eu des apocryphes d'Adam. Lorsqu'il parle des Hébreux, on peut croire cependant qu'il a eu pour informateurs des Juifs convertis et que toute la légende a pour point de départ le rapppochement établi par saint Paul entre Adam et le Christ.

Après Origène, cette tradition est accueillie favorablement par les auteurs chrétiens; mais il n'est pas sûr que ceux qui la reproduisent la connaissent autrement que par la lecture des livres d'Origène lui-même. Saint Épiphane assure qu'il a trouvé dans des livres la mention de la sépulture d'Adam au Calvaire; et il met en rapport cette légende avec le verset de l'Épître aux Éphésiens : Lève-toi, toi qui dors, et ressuscite des morts, et le Christ te touchera (*Ephes.*, v, 14); verset dans lequel le verbe ἐπιψαύσει est remplacé par ἐπιφαύσει (2). Les livres auxquels se réfère l'évêque de Salamine pourraient être les commentaires d'Origène, et particulièrement le commentaire perdu sur l'Épître aux Éphésiens.

(1) Jérôme, *In Daniel comment.*, I, 3; *P. L.*, XXV, 496 B; cf. *In Iovinian.*, I, 25; *P. L.*, XXIII, 244 B : « Superfluum autem est de Daniele dicere, cum Hebraei usque hodie antument et illum et tres pueros fuisse eunuchos. »

(2) Épiphane, *Haeres.*, XLVI, 5; *P. G.*, XLI, 844-845.

La variante ἐπιφαύσει paraît d'ailleurs particulière à saint Épiphane Saint Jérôme qui parle à deux reprises du tombeau d'Adam, dans le commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu (1) et dans le commentaire de l'Épître aux Éphésiens (2) déclare chaque fois qu'il a entendu quelqu'un exposer cette tradition; il ajoute même qu'il a entendu cet informateur anonyme citer le passage de l'Épître aux Éphésiens avec le texte ἐπιφαύσει. Quoique parfois saint Jérôme se vante d'avoir entendu alors qu'il se borne à copier, on ne saurait ici mettre en doute l'exactitude de son témoignage, et l'on regardera comme vraisemblable que son garant n'est autre que saint Épiphane lui-même (3). Quant à saint Ambroise qui est aussi un témoin de la tradition, et qui fait intervenir des Hébreux, il doit sans doute à Origène tout ce qu'il sait à ce sujet (4).

48. *In Ioan.*, I, 34, 215; édit. Preuschen, p. 38; *P. G.*, XIV, 80 D-81 A : « Διὰ δὲ τό· ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ ἄλλα παρὰ ταῦτα οὐ πάνυ συνήθως ἡμῖν ὀνομαζόμενα, δεῖ πιστεύειν εἶναι λογικὰ, ὧν ἔν τι γένος ἐκάλει Σαβαὶ ὁ Ἑβραῖος, παρ' ὃ ἐσχημάτισθαι τὸν Σαβαὼθ ἄρχοντα ἐκείνων τυγχάνοντα, οὐχ ἕτερον τοῦ Θεοῦ. » Après avoir prouvé, par l'Épître aux Éphésiens, l'existence d'esprits raisonnables dont il ne nous est pas possible de connaître le nom, Origène ajoute que, selon l'Hébreu, une classe d'anges s'appelait Sabai et avait Sabaoth pour chef. Dans le *De principiis*, le même verset est cité en faveur de la même thèse, mais sans aucune allusion à la tradition hébraïque (5).

49. *In Ioan.*, VI, 14, 83, édit. Preuschen, p. 123; *P. G.*, XIV, 225 B : « Καὶ περὶ μετωνυμίας ὡς ἐν ἀπορρήτοις οὐκ οἶδα πόθεν κινούμενοι οἱ Ἑβραῖοι παραδιδόασι Φινεὲς τὸν Ἐλεαζάρου υἱὸν, ὁμολογουμένως παρατείναντα τὴν ζωὴν ἕως πολλῶν κριτῶν, ὡς ἐν τοῖς κριταῖς ἀνέγνωμεν αὐτὸν εἶναι Ἠλίαν, καὶ τὸ ἀθάνατον ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς αὐτῷ διὰ τῆς ὀνομαζομένης εἰρήνης ἐπηγγέλθαι, ἀνθ' ὧν ζηλώσας θείῳ ζήλῳ κεκινημένος ἐξεκέντησε τὴν Μαδιανῖτιν καὶ τὸν Ἰσραηλίτην. » Cette tradition identifie Élie à Phinées

(1) Jérôme, *In Matth. comment.*, IV, 27; *P. L.*, XXVI, 209 B : « Audivi quemdam exposuisse Calvariae locum in quo sepultus est Adam et ideo sic appellatum esse quia ibi antiqui hominis conditum sit caput. » Cf. Paule et Eustochium, *Epist. ad Marcel. inter Hieronym.*, 46; *P. L.*, XXII, 485 A.

(2) Jérôme, *In Epist. ad Ephes. comment.*, III, 5; *P. L.*, XXVII, 526 A : « Scio me audisse quemdam de hoc loco in Ecclesia disputantem, qui in theatrale miraculum, nunquam ante visam formam populo exhibuit ut placeret... »

(3) Cf. K. Holl, dans les *Sitzungsberichte der preus. Akad. der Wissensch.*, 1918; p. 540-552; A. Harnack, *op. cit.*, 2. T., p. 161, n. 2.

(4) Ambroise, *In Luc.*, t. X, 114; *P. L.*, XV, 1832.

(5) *De princip.* I, 5, 1; édit. Koetschau, p. 69; *P. G.*, XI, 157.

lui-même, appelé à l'immortalité. Une autre forme de la légende est rapportée par saint Épiphane, selon qui Élie le Thesbite descendrait simplement de la famille de Phinées, fils d'Éléazar (1). Il faut voir ici une de ces nombreuses marques de la curiosité qui s'attachait à la personne d'Élie dans les milieux juifs. C'est à la même curiosité qu'il faut rapporter l'explication donnée sur la personne de Jean-Baptiste, *In Ioan.* VI, 12, 73; éd. PREUSCHEN, p. 121, 26; *P. G.*, XIV, 221 D : «Εἰ δὲ οὐκ ἠγνοεῖτο ἡ ἐκ Ζαχαρίου γένεσις Ἰωάννου, ἔπεμπον δὲ οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἰουδαῖοι διὰ τῶν Λευϊτῶν καὶ ἱερέων πευσόμενοι τό· Σὺ Ἠλίας εἶ; δῆλον ὅτι τοῦτο ἔλεγον τὸ περὶ μετενσωματώσεως δόγμα οἰόμενοι εἶναι ἀληθὲς ὡς πάτριον τυγχάνον καὶ οὐκ ἀλλότριον τῆς ἐν ἀπορρήτοις διδασκαλίας αὐτῶν. » Origène semble croire que la métempsychose était couramment enseignée chez les Juifs, au temps du Sauveur.

50. *In Ioan.*, VI, 24, 212; édit. PREUSCHEN, p. 150; *P. G.*, XIV, 272 : « Τὸ δ' ὅμοιον περὶ τὰ ὀνόματα σφάλμα πολλαχοῦ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἔστιν ἰδεῖν, ὡς ἠκριβώσαμεν ἀπὸ Ἑβραίων μαθόντες, καὶ τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν τὰ ἡμέτερα συγκρίναντες μαρτυρηθεῖσιν ὑπὸ τῶν μηδέπω διαστραφεισῶν ἐκδόσεων Ἀκύλου καὶ Θεοδοτίωνος καὶ Συμμάχου. » Les traditions locales ont été mieux gardées par les Hébreux; et ce sont leurs exemplaires qu'il faut consulter pour connaître exactement les noms de lieux.

51. *In Ioan.*, X, 17, 163; édit. PREUSCHEN, p. 199; *P. G.*, XIV, 356 : « Καὶ Ἰουδαῖοι δὲ συνεξετάζοντες τὸν τῆς προφητείας εἰρμὸν (il s'agit de *Zach.*, IX, 9-10) τοῖς περὶ Ἰησοῦ ἀναγεγραμμένοις οὐκ εὐκαταφρονήτως ἡμᾶς θλίβουσιν ἀπαιτοῦντες πῶς ὁ Ἰησοῦς ἐξωλόθρευσεν ἅρματα ἐξ Ἐφραὶμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐξωλόθρευσεν τόξον πολεμικὸν καὶ τὰ ἑξῆς πεποίηκεν. » Ce passage se rapporte à la polémique des Juifs contre les chrétiens. On voit comment argumentaient les Juifs, en faisant appel à des prophéties dont ils ne trouvaient pas l'accomplissement dans la vie du Christ.

52. *In Ioan.*, X, 18, 190; édit. PREUSCHEN, p. 203; *P. G.*, XIV, 361 : « Ἀπὸ Βηθφαγὴ δὲ ὁ Ματθαῖός φησιν ἀποστέλλεσθαι τοὺς παραληψομένους τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, ἤτις τόπος ἦν ἱερατικὸς, οἶκος σιαγόνων ἑρμηευόμενον. » Sans doute, Origène rapporte-t-il une tradition rabbinique sur Bethphagé regardée comme une ville sacerdotale.

53. *In Ioan.*, XIX, 4, 104; édit. PREUSCHEN, p. 317; *P. G.*, XIV, 556 D-557 A : « Τάχα οὖν ἐν ταῖς περὶ Χριστοῦ παραδόσεσιν ἦν ὥσπερ τὸ γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐν Βηθλεὲμ καὶ τὸ ἐκ φυλῆς Ἰουδὰ ἀναστήσεσθαι κατὰ τὰς ὑγιεῖς ἐκδοχὰς τῶν προφητικῶν λόγων, οὕτω καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὡς ἑαυτὸν, ᾧ εἴπομεν τρόπῳ ἀπαλλάξοντος τοῦ βίου. Καὶ εἰκὸς ὅτι ᾔδεισαν τὸν οὕτως

(1) ÉPIPHANE, *Haeres.* LV, 3; édit. HOLL., t. II, p. 328; *P. G.*, XLI, 976 B-977A.

ἐξελευσόμενον ἀπελεύσεσθαι εἰς χώραν ἔνθα οὐκ ἠδύναντο γενέσθαι οὐδ' οἱ ταῦτα νοοῦντες· ὥστε μὴ κατὰ τὸ ἁπλούστερον αὐτοὺς εἰρηκέναι, ἀλλὰ κατά τινα περὶ Χριστοῦ παράδοσιν τό· Μήτε ἀποκτενεῖ ἑαυτὸν κτλ. » Sur les traditions que devaient avoir les Juifs au sujet du Christ, et dont il rappelle ici l'existence, Origène ne semble guère renseigné que par l'Évangile lui-même.

54. *In Epist. ad Rom.*, praef., *P. G.*, XIV, 837 A : Certum est autem evangelistas non errasse in nominibus apostolorum; sed quia moris erat binis vel ternis nominibus uti Hebraeos, unius eiusdemque viri diversa singuli vocabula posuere. »

55. *Epist. ad Afric.*, 7; *P. G.*, XI, 61 C-64 A : « Μέμνημαι μὲν τοίγε φιλομαθεῖ Ἑβραίῳ καὶ χρηματίζοντος παρ' αὐτοῖς σοφοῦ υἱῷ, ἀνατραφέντι ἐπὶ τὸ διαδέξασθαι τὸν πατέρα, συμμίξας περὶ πλειόνων· ἀφ' οὗ ὡς μὴ ἀθετουμένης τῆς περὶ Σωσάννης ἱστορίας ἐμάνθανον καὶ τὰ τῶν πρεσβυτέρων ὀνόματα, ὡς παρὰ τῷ Ἱερεμίᾳ κείμενα, τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον· ποιήσει σε κύριος ὡς Σεδεκίαν ἐποίησε καὶ ὡς Ἀχαάβ, οὓς ἀπετηγάνισε βασιλεὺς Βαβυλῶνος ἐν πυρὶ δι' ἣν ἐποίησαν ἀνομίαν ἐν Ἰσραήλ. » Saint Jérôme connaît la même tradition, qu'il rapporte, peut-être d'après Origène : « Aiunt Hebraei hos esse presbyteros qui fecerint stultitiam in Israel, et mœchati sunt uxores civium suorum (1).

56. *Epist. ad Afric.*, 8; *P. G.*, XI, 64 B : « Καὶ ἕτερον δὲ οἶδα Ἑβραῖον, περὶ τῶν πρεσβυτέρων τούτων τοιαύτας παραδόσεις φέροντα ὅτι τοῖς ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ἐλπίζουσιν διὰ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐλευθερωθήσεσθαι ἀπὸ τῆς ὑπὸ τοῖς ἐχθροῖς δουλείας προσεποιοῦντο οἱ πρεσβύτεροι οὗτοι, ὡς εἰδότες τὰ περὶ Χριστοῦ σαφηνίζειν· καὶ ἑκάτερος αὐτῶν ἀνὰ μέρος ᾗ περιετύγχανε γυναικί, καὶ ἣν διαφθεῖραι ἐβούλετο ἐν ἀπορρήτῳ ὄθεν ἔφασκεν, ὡς ἄρα δέδοται αὐτῷ ἀπὸ Θεοῦ σπεῖραι τὸν Χριστόν· εἶτ' ἀπατωμένη τῇ ἐλπίδι τοῦ γεννῆσαι τὸν Χριστὸν ἡ γυνή, ἐπεδίδου ἑαυτὴν τῷ ἀπατῶντι, καὶ οὕτως ἐμοιχῶντο τὰς γυναῖκας τῶν πολιτῶν οἱ πρεσβύτεροι Ἀχιὰβ καὶ Σεδεκίας. » Saint Jérôme connaît également cette légende : « Quodque propheta nunc loquitur : Et locuti sunt in nomine meo mendaciter, quod non mandavi eis illud, significari putant (Hebraei), quod miseras mulierculas quae circumferantur omni vento doctrinae, sic deceperint, quo dicerent eis : quia de tribu erant Iuda, Christum de suo semine esse generandum; quae illectae cupidine praebebant corpora sua, quasi matres futurae Christi (2). »

57. *Epist. ad Afric.*, 13; *P. G.*, XI, 80 AB : « Περὶ οὗ ἡμᾶς ἐχρῆν ἐγνωκέναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ, οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν

(1) Jérôme, *In Ierem. comment.*, v, 29; *P. L.*, XXIV, 862 D.
(2) Jérôme, *In Ierem. comment.*, v, 29; *P. L.*, XXIV, 863 A.

αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί· ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. » Origène sait, pour l'avoir demandé à des Juifs, que les livres de Tobie et de Judith n'existent pas en hébreu, et qu'ils ne figurent même pas parmi les apocryphes.

58. *Epist. ad Afric.*, 13; *P. G.*, XI, 81 A : « Νεεμίας οἰνοχόος τοῦ βασιλέως καὶ εὐνοῦχος αὐτοῦ. » On ne sait d'où vient cette tradition qui fait de Néhémie un eunuque. Origène l'avait déjà mentionnée dans ses commentaires sur saint Matthieu, en s'appuyant sur une traduction fausse, dans laquelle le mot εὐνοῦχος remplaçait οἰνοχόος (1). Ici, les deux termes se complètent. Il est possible que nous ayons affaire à une tradition juive.

59. *Stromat.*, x, fragm.; *P. G.*, XI, 101 B : « Referebat Hebraeus istos esse Abab et Sedeciam de quibus scribit Ieremias. » Cf. supra, n° 55.

60. *Stromat.*, x, fragm.; *P. G.*, XI, 104 C : « Si interficit eos omnis synogoga, videtur illa opinio refutari, de qua supra diximus secundum Ieremiam quod ipsi essent presbyteri Ahab et Sedecias, nisi forte hoc quod scriptum est : interfecerunt eos, sic interpretemur pro eo quod est regi Babylonis occidendos tradiderunt. » La même objection est faite par saint Jérôme, avec plus de détail : « Sed illud quod in praesentiarum dicitur : Quos frixit rex Babylonis in igne, videtur Danielis historiae contrarie. Ille enim asserit eos ad sententiam Danielis a populo esse lapidatos; hic vero scriptum est quod frixerit eos rex Babylonis in igne. Unde et a plerisque ac pene omnibus Hebraeis ipsa quasi fabula non recipitur, nec legitur in synagogis eorum. Qui enim, inquiunt, fieri poterat, ut captivi lapidandi principes et prophetas suos haberent potestatem? Et magis hoc esse verum affirmant quod scribit Ieremias, convictos quidem esse principes a Daniele, sed latam in eos sententiam a rege Babylonis qui in captivos, ut victor et dominus habebat imperium (2). »

61. *De princip.*, I, 3, 4; édit. Koetschau, p. 52; *P. G.*, XI, 148 C : « Ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος τὰ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ δύο Σεραφὶμ ἑξαπτέρυγα κεκραγότα ἕτερον πρὸς ἕτερον καὶ λέγοντα· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, τὸν μονογενῆ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. » La même tradition est rapportée encore une fois dans le *De princip.*, IV, 3, 14, éd., Koetschau, p. 346; *P. G.*, XI, 400 : « Nam et Hebraeus doctor ita tradebat, pro eo quod initium omnium vel finis non potest ab ullo compraehendi nisi tantummodo a Domino Iesu Christo et ab Spiritu Sancto, idcirco

(1) *In Matth.*, t. XV, 5; *P. G.*, XIII, 1264 B.
(2) Jérôme, *In Ierem. comment.*, V, 29, *P. L.*, XXIV, 863 A B.

aiebat, per figuram visiones Esaiam dixisse duo Seraphim solos esse, qui duabus quidem alis operiunt faciem Dei, duabus vero pedes, et duabus volant clamantes ad invicem sibi et dicentes : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth plena est universa terra gloria tua. » On sait que cette interprétation est une de celles qui déplaisent le plus à saint Jérôme (1).

62. *De princip.*, IV, 17 ; édit. KOETSCHAU, p. 326 ; *P. G.*, XI, 380 : « Διόπερ τινὰ μὲν οἱ ἐκ περιτομῆς, καὶ ὅσοι θέλουσι πλέον τῆς λέξεως δηλοῦσθαι μηδὲν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ζητοῦσιν, ὥσπερ τὰ περὶ τραγελάφου καὶ γρυπὸς καὶ γυπός, εἰς τινὰ δὲ ῥηναρσοῦσιν εὑρησιλογοῦντες, ψυχρὰς παραδόσεις φέροντες, ὥσπερ καὶ περὶ σαββάτου, φάσκοντες τόπον ἑκάστου εἶναι δισχιλίους πήχεις, ἄλλοι δὲ, ὧν ἐστι Δοσίθεος ὁ Σαμαρεὺς, καταγινώσκοντες τῆς τοιαύτης διηγήσεως εἴονται ἐπὶ τοῦ σχήματος, οὗ ἂν καταληφθῇ τις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου μένειν μέχρις ἑσπέρας. Ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ αἴρειν βάσταγμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου ἀδύνατον· διόπερ εἰς ἀπεραντολογίαν οἱ τῶν Ἰουδαίων διδάσκαλοι ἐληλύθασι, φάσκοντες βάσταγμα μὲν εἶναι τὸ τοιόνδε ὑπόδημα, οὐ μὴν καὶ τὸ τοιόνδε, καὶ τὸ ἥλους ἔχον σανδάλιον, οὐ μὴν τὸ ἀνήλωτον, καὶ τὸ οὑτωσὶ ἐπὶ τοῦ ὤμου φορούμενον, οὐ μὴν καὶ ἐπὶ τῶν δύο ὤμων. » Traditions relatives aux observances sabbatiques (2).

63. *Contra Cels.*, II, 31 ; édit KOETSCHAU, p. 159 ; *P. G.*, XI, 852 B : « Ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν, οὐδένος ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ὡς ὁ Κέλσος εἴρηκε καὶ τοῦτο περιάπτων τῷ τοῦ Ἰουδαίου προσώπῳ, λέγοντος ὡς εἴ γε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν. » Celse avait prétendu que, pour les Juifs, le Verbe était le Fils de Dieu : Origène déclare avoir interrogé là-dessus un grand nombre de Juifs, regardés comme des savants, et n'avoir recueilli d'aucun d'entre eux une telle confession. On trouverait sans doute dans Philon l'assimilation dont Celse témoigne ; mais il est vraisemblable que les Juifs consultés par Origène étaient des Palestiniens, sans rapports avec les enseignements de Philon.

64. *Contra Cels.*, III, 1 ; édit. KOETSCHAU, p. 203-204 ; *P. G.*, XI, 921 B : « Ἰουδαίων δὲ οἱ πλεῖστοι τοσοῦτο δέουσι τοῦ πιστεύειν εἰς αὐτὸν (τὸν Χριστόν), ὡς καὶ τοὺς μὲν κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἐπιβεβουλευκέναι τῷ Ἰησοῦ τοὺς δὲ νῦν εὐδοκοῦντας τοῖς ὑπὸ Ἰουδαίων κατ' αὐτοῦ τετολμημένοις τότε κατηγορεῖν τὸν Ἰησοῦν, ὡς διά τινος γοητείας πλασάμενον, ὅτι ἄρα εἴη ὁ ὑπὸ τῶν προφητῶν κηρυχθεὶς ἐπιδημήσειν, καλούμενος κατὰ τὰ Ἰουδαίων πάτρια

(1) JÉRÔME, *In Isaiam comment.*, III, 6 ; *P. L.*, XXIV, 94 C ; *Epist.* LXXXIV, 3 ; *P. L.*, XXII, 745.

(2) Cf. *In Epist. ad Rom.*, VI, 12 ; *P. G.*, XIV, 1094 B.

Χριστός. » Origène rappelle ici que les Juifs, ses contemporains, accusent Jésus de magie. Dans les premiers livres du *Contra Celsum*, il avait eu l'occasion de réfuter les calomnies attribuées par Celse aux Juifs : le philosophe païen, au début du *Discours véritable*, mettait en scène un Juif, qu'il chargeait d'exposer à sa façon l'histoire de Jésus; et sans doute Celse avait-il employé, pour tracer le portrait du Sauveur des traditions ou des récits juifs; par exemple la légende de l'adultère de Marie avec un soldat du nom de Panther (1). Origène pourtant ne nous apprend rien au sujet de ces traditions, dont nous n'avons pas à tenir compte ici.

65. *Contra Cels.*, IV, 38; édit. KOETSCHAU, p. 308; *P. G.*, XI, 1088 A : « Καὶ οὐκ ἠθέλησέ γε (ὁ Κέλσος) προσποιήσασθαι ἀλληγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα· καίτοιγε ἐν τοῖς ἑξῆς λέγων ὅτι οἱ ἐπιεικέστεροι Ἰουδαίων τε καὶ χριστιανῶν ἐπὶ τούτοις αἰσχυνόμενοι πειρῶνταί πως ἀλληγορεῖν αὐτά. » Il s'agit ici du récit de la création de la femme (*Gen.*, II, 21). Celse n'ignore pas que les plus habiles des Juifs et des chrétiens interprètent allégoriquement ce passage. Origène le reconnaît avec lui : mais il ne reproduit pas cette exégèse allégorique.

66. *Contra Cels.*, IV, 45; édit. KOETSCHAU, t. II, t. 49-50; *P. G.*, XI, 1253 : « Τὸ δ' ὅμοιον ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς σαβαὼθ φωνῆς πολλαχοῦ τῶν ἐπῳδῶν παραλαμβανομένης ὅτι μεταλαμβάνοντες μὲν τὸ ὄνομα εἰς τὸ· κύριος τῶν δυνάμεων, ἢ κύριος στρατιῶν, ἢ παντοκράτωρ (διαφόρως γὰρ αὐτὸ ἐξεδέξαντο οἱ ἑρμηνεύοντες αὐτὸ) οὐδὲν ποιήσομεν. Sur les différentes traductions du nom Sabaoth.

67. *Contra Cels.*, V, 50; édit. KOETSCHAU, t. II, p. 54; *P. G.*, XI, 1260 : « Τότε φασὶ καὶ τὸν Ἰουδαίων ἀρχιερέα ἐνδύντα τὴν ἱερατικὴν στολὴν προσκεκυνῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου, φάσκοντος ὤφθαι αὐτῷ τούτῳ τῷ σχήματι ἑωρακέναι τινὰ ἐπαγγελλόμενον αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους ὑποτάξειν τὴν Ἀσίαν ὅλην. » Ce récit est rapporté par Origène d'après Josèphe (2) bien que l'historien juif ne soit pas nommé.

68. *Contra Cels.*, VI, 25; édit. KOETSCHAU, t. II, p. 95; *P. G.*, XI, 1329 : « Τὴν δὲ γέενναν ἡμεῖς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένην ὡς κολαστήριον εὑρόντες, ἐζητήσαμεν, εἴ που τῶν παλαιῶν γραμμάτων ὠνομάσθη, καὶ μάλιστα ἐπείπερ καὶ Ἰουδαῖοι χρῶνται τῷ ὀνόματι. Εὕρομεν δὲ ὅπου μὲν φάραγξ υἱοῦ Ἐννὸμ ὀνομαζομένην ἐν τῇ γραφῇ, ἐν δὲ τῷ ἑβραϊκῷ ἀντὶ τοῦ φάραγξ μεμαθήκαμεν ὅτι κατὰ τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου ἐλέγετο ἡ φάραγξ Ἐννὸμ καὶ ἡ γέενναν. Ἐπιτηροῦντες δὲ τὰ ἀναγνώσματα εὑρίσκομεν καί ἐν τῷ κλήρῳ τῆς φυλῆς Βενιαμὶν τὴν γέενναν ἢ φάραγγα Ἐννὸμ κατειληγμένην οὗ ἦν καὶ Ἱερουσαλήμ. »

(1) *Contra Cels.*, I, 32; édit. KOETSCHAU, p. 83; *P. G.*, XI, 720-721.
(2) Cf. JOSÈPHE, *Antiq.*, II, 8.

Origène sait que les Hébreux parlent aussi de la géhenne (1).

69. *De oratione*, 14, 4; édit KOETSCHAU, t. II, p. 332, *P. G.*, XI, 461 : « Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ἐν τῷ Δανιὴλ ῥητὸν ὠφέλησαν, ὡς μὴ κείμενον ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ, τῇ δὲ τοῦ Τωβὶτ βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς ὡς μὴ ἐνδιαθήκῳ, παραθήσομαι ἐκ τῆς πρώτης τῶν Βασιλειῶν τὸ τῆς Ἄννης. » Cf. supra, n° 57.

* * *

Nous avons essayé, dans les pages qui précèdent, de faire aussi complète que possible la liste des renseignements que doit Origène à l'exégèse hébraïque. Cette liste aurait été beaucoup plus longue si nous avions voulu tenir compte soit des innombrables interprétations des noms bibliques, soit des variantes citées d'après le texte hébreu des Écritures. Telle quelle, elle ne nous fait peut-être pas connaître beaucoup mieux les traditions juives, et les données nouvelles qu'elle apporte à ce sujet semblent en assez petit nombre. Mais alors même qu'elle ne jetterait pas de grandes clartés sur les interprétations données par les rabbins du IIIe siècle, elle garderait encore son intérêt; car elle nous permet en tout cas de mieux apprécier la physionomie intellectuelle d'Origène : son zèle pour la vérité, son désir d'informations toujours puisées aux meilleures sources. En un temps où l'hostilité des Juifs et des chrétiens reste entière, le docteur alexandrin ne craint pas d'interroger avec avidité non seulement des convertis, mais les plus savants d'entre les Juifs, pour apprendre d'eux les traditions sur les récits bibliques. Bien souvent, il a dû lui arriver de plaindre ses informateurs, si attachés à la lettre, si impuissants à dépasser le sens grossier et charnel des Écritures; si admirables en même temps par leur respect pour le livre divin, et si dignes de pitié pour leur inintelligence. Cependant, il rapporte fidèlement ce qu'il a entendu. Les moindres lambeaux de vérité méritent, à ses yeux, d'être conservés et transmis.

Un seul homme, dans l'antiquité chrétienne, peut être comparé à Origène pour sa science, pour son amour des Écritures, pour son inlassable ardeur à les expliquer et à les faire connaître. C'est saint Jérôme. Nous avons eu souvent l'occasion d'écrire son nom, car saint Jérôme est grandement redevable à Origène. Beaucoup, en particulier, parmi les traditions hébraïques que rapporte le grand

(1) Cf. JÉRÔME, *In Ierem.*, l. II, cap. 8; *P. L.*, XXIV, 735 : « Traduntque Hebraei ex hoc loco appellatam Gehennam, quia scilicet omnes populus Iudaeorum ibi perierit, offendens Deum. »

docteur latin, sont empruntées au maître d'Alexandrie. Il arrive même, dans certains cas, que tout en se couvrant de l'autorité d'un didascale hébreu, saint Jérôme se soit contenté d'entendre ce dernier par l'intermédiaire d'Origène. Il reste d'ailleurs assez de gloire au solitaire de Bethléem pour qu'on ne risque pas de le diminuer en notant ses emprunts à son grand prédécesseur. Mais ces emprunts sont plus fréquents que ne laisserait d'abord supposer une lecture rapide des œuvres de saint Jérôme, où les sources ne sont pas toujours complètement indiquées; et peut-être sera-ce pour ces longues pages une excuse de leur aridité, si elles ont montré en même temps quelques-uns des procédés de recherche d'Origène et quelques-unes des méthodes de composition de saint Jérôme.

Gustave Bardy.

Paris.

MÉLANGE

NOUVEAUX OSSUAIRES JUIFS AVEC GRAFFITES

Pendant l'été de 1924, un carrier de Siloé découvrait par hasard une tombe inviolée renfermant une vingtaine d'ossuaires, la plupart avec des graffites araméens ou hébreux. Le Service des Antiquités aussitôt prévenu s'empressa de faire transporter les ossuaires au musée de Jérusalem. M. L.-A. Mayer en a donné le catalogue complet précédé d'une brève description (avec un plan et une coupe) du monument dans lequel ils ont été trouvés; il en a en outre interprété les textes reproduits en fac-similés d'après ses copies (1). Certaines circonstances ayant obligé M. Mayer à restreindre sa publication, nous croyons faire œuvre utile en la complétant sur quelques points, et, en particulier, en donnant une photographie directe de toutes les inscriptions. M. Guy, directeur du Service des Antiquités en l'absence de M. Garstang, a bien voulu nous accorder toutes les facilités pour ce travail, et, à plusieurs reprises, M. Mayer, avec qui nous nous rencontrions au Musée, nous a aimablement prêté son concours. Que l'un et l'autre veuillent bien trouver ici l'expression de nos meilleurs remerciements!

La tombe d'où proviennent ces ossuaires est située dans la vallée du Cédron, en aval du village de Siloé. Pour y arriver, on quitte la vallée à trois cents pas au-delà d'*ʿaïn Lôzeh* et l'on suit un sentier remontant au sud-ouest dans la direction de *Beit Saḥour el-ʿAtîqa*. Au bout de deux cents mètres, on est à la hauteur de la troisième terrasse qui, de ce côté, domine le fond de l'ouâdy de 40 à 50 mètres. C'est sur cette terrasse, à une centaine de pas au sud du chemin, que se trouve le monument. Il n'y a point là de grande paroi visible,

(1) *Palestine Museum, Jerusalem,* n° I, 1924, p. 56-60, avec deux planches. — M. Éléazar L. Soukenik a consacré aussi à ces inscriptions un article en hébreu dans la Revue de la Société hébraïque d'exploration et d'archéologique palestiniennes : *Qôbès...*, 1924, p. 335 ss. — Enfin, M. Lidzbarski a suggéré quelques remarques au sujet des lectures de M. Mayer, dans les *Nachrihten der Gesell. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, 1924, p. 47 s. — Nous citerons les trois auteurs sous les initiales M., S. et L.

mais simplement quelques rochers émergeant à la surface du sol, et c'est en les exploitant qu'on est tombé sur une chambre funéraire dont rien à l'extérieur ne faisait soupçonner la présence. Le monument en lui même n'a rien de remarquable; nous en donnons cependant le plan à cause de la trouvaille qui y a été faite (fig. 1 et 2).

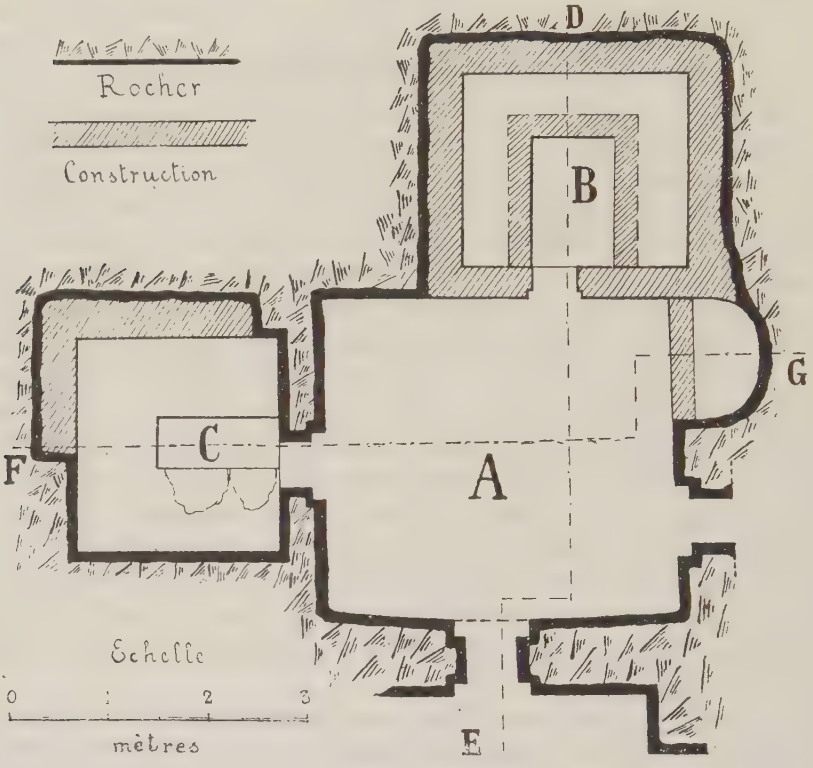


Fig. 1. — Plan du tombeau.

Une petite porte actuellement en partie dégagée, haute de $0^m,55$ et large de $0^m,48$, bordée d'un encadrement en creux, ouvre au nord-est dans une paroi de roc dressée, sur $1^m,35$ au-dessus du cadre. Elle donne accès dans une salle **A**, à peu près rectangulaire, mais présentant de nombreuses irrégularités par suite de la mauvaise qualité de la pierre et aussi à cause de la négligence du travail. A droite, dans la paroi nord-ouest est percée une porte qui devait conduire dans une chambre aujourd'hui complètement remplie de terre et encore inexplorée. Plus loin, vers l'angle ouest, est creusée une niche en forme d'abside, fermée sur le devant, dans le bas, par un

mur qui constitue, au fond de la niche, une fosse de $1^{m},24 \times 0^{m},69$, haute de $0^{m}.52$, probablement une ancienne sépulture. La plus grande partie de la paroi du fond de la salle **A**, ainsi que l'angle sud-ouest de la niche, ont dû être construits : le rocher ne vaut absolument rien sur ce point (fig. 2). La maçonnerie est assez négli-

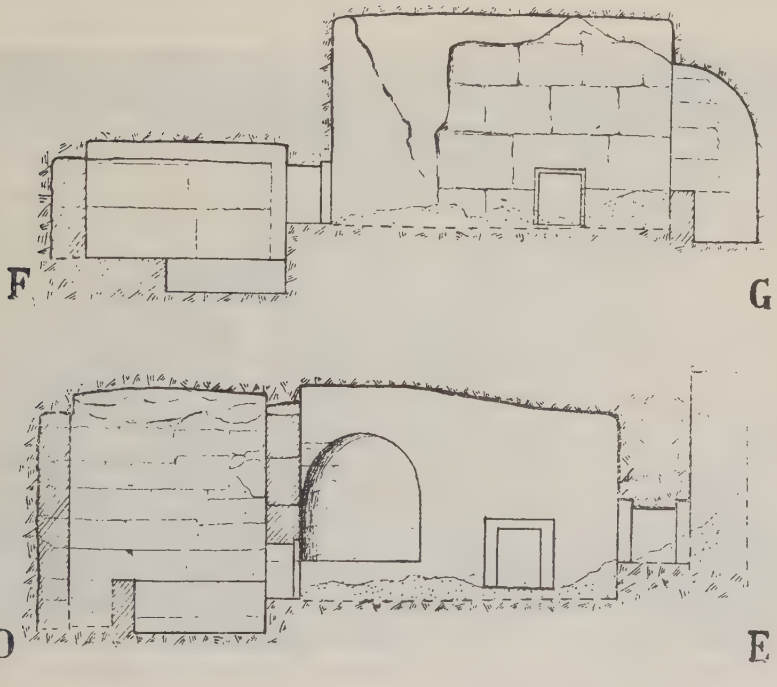


Fig. 2. — Coupes sur F-G et D-E.

gée; les blocs en mauvais calcaire, travaillés à la pointe, sont encadrés d'une bordure lisse, faite au ciseau, dont la largeur varie entre six et dix centimètres (fig. 3). Les trois assises visibles mesurent, de haut en bas, $0^{m},53$, $0^{m},50$, $0^{m},44$. Dans cette paroi se trouve une porte conduisant à une chambre **B**, de $1^{m},96 \times 2^{m},20$. Le long de trois parois règne une banquette large, en moyenne, de $0^{m},70$, et haute de $0^{m},52$, sur laquelle étaient déposés les ossuaires, empilés les uns au-dessus des autres, de façon à occuper le moins d'espace possible. Il est regrettable qu'on n'ait pas fait une photographie ou du moins un croquis très exact de l'état dans lequel se trouvait la chambre quand on y a pénétré pour la première fois. On aurait pu noter soigneusement la place occupée par

chaque ossuaire, ce qui aurait fourni peut-être d'utiles renseignements pour la date respective des graffites.

Il est douteux que la chambre **B** ait été destinée primitivement à recevoir des ossuaires. En examinant de près les banquettes, on remarque, en effet, qu'elles sont formées par un amas de terre et de décombres retenus sur le devant par un petit mur très régulier, épais

Fig. 3. — Vue du fond de la salle A avec la niche dans l'angle.

de $0^{m},24$. Il semble que si l'on avait voulu faire un simple mur de soutènement, on n'aurait pas pris la précaution de le régulariser ainsi sur les deux faces et de construire de véritables auges. Les banquettes actuelles ne paraissent pas être, en effet, autre chose que des auges remplies de terre, sans doute d'anciennes sépultures transformées en vue d'une utilisation nouvelle. Les parois de la chambre sont toutes revêtues de pierres d'appareil; le rocher n'est visible que dans le haut sur une vingtaine de centimètres et dans le plafond qui est en fort mauvais état.

La petite chambre **C** ouvrant dans la paroi sud-est de la salle **A** ressemble beaucoup à **B**. Ce sont à peu près les mêmes dimensions et la même disposition. Mais ici les banquettes sont de véritables lits funéraires où reposèrent des morts dont il reste encore quelques

ossements. Ces banquettes sont faites avec de la terre accumulée derrière une assise de pierres uniquement taillées sur le devant et dont la partie postérieure se perd dans la terre. Il n'y a point de petit mur comme dans **B**. A peu près, la moitié des parois de la chambre a été revêtue de pierres d'appareil pour corriger les irrégularités du rocher. Cet appareil est particulièrement soigné, et, dans l'ensemble, cette chambre paraît avoir été l'objet d'une attention particulière.

Le sol de la salle **A** est encombré de terre et de pierres, de sorte qu'il est impossible de reconnaître le niveau antique. Ce niveau devait être celui des portes de **B** et de **C**. Devant la porte d'entrée, à l'intérieur de **A**, il y avait sans doute une marche, car le sommet de cette porte est à une trentaine de centimètres au-dessus du sommet des autres. Les chambres étaient fermées par des blocs de pierre spécialement taillés pour s'adapter aux embrasures des portes et sur lesquelles on les appliquait comme un bouchon. Plusieurs de ces blocs gisent encore à l'intérieur de **A**.

La tombe était précédée d'un minuscule atrium dont il subsiste encore un angle, au nord, avec un débris de plafond.

Le plan et les coupes (fig. 1 et 2) achèveront de donner une idée suffisante de ce monument sans qu'il soit nécessaire de nous attarder davantage à le décrire. Nous avons tâché, dans ces graphiques, d'en reproduire l'aspect aussi bien que possible, sans cependant nous astreindre à en relever les irrégularités jusque dans le moindre détail.

Tandis que les tombes fouillées autrefois dans la même région, dans l'ouâdy Yâsûl et l'ouâdy Beit Sâḥour, ont fourni un certain nombre d'objets : lampes, verres, etc. (1), on n'a rien trouvé de semblable dans celle-ci, ni dans les sépultures, ni dans les ossuaires. Il est vrai que les archéologues n'ont pas été les premiers à la visiter et que les Arabes ont pu faire le vide avant de prévenir les autorités. Néanmoins, il serait difficile que quelque chose n'eût pas échappé à leurs premières investigations, et que rien n'eût transpiré de leurs découvertes, s'ils en avaient fait quelqu'une. Nous n'avons point remarqué parmi les décombres le moindre fragment de poterie.

A en juger par le nombre des ossuaires (19), ce tombeau a dû servir pendant assez longtemps. Rien n'empêche cependant de supposer que plusieurs défunts aient été d'abord ensevelis ailleurs et que plus tard ont ait transporté ici leurs ossements. Les faits de ce genre n'étaient pas rares. En 1873, on a découvert au mont du Scandale (Bâṭen el-Ḥawa) un stock d'ossuaires remisés dans une chambre où il n'y avait

(1) Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, p. 447 s.

aucune trace de sépulture; tous ces ossements avaient été apportés d'ailleurs (1).

Sur les dix-neuf ossuaires, treize ont une inscription; trois en offrent même deux. La moitié de ces textes sont des graffites assez négligemment tracés au poinçon, au moment où l'ossuaire a été utilisé, afin d'indiquer à qui appartenaient les restes qu'on y déposait. Mais il y a également six textes gravés, dont quelques-uns avec beaucoup de soin, ce qui est très rare dans les monuments de ce genre. La langue employée est l'araméen et l'hébreu, un seul nom a été transcrit en grec; il figure aussi en caractère hébreux (**10-11**).

La plupart de ces ossuaires sont faits, comme presque toujours, avec le calcaire tendre et blanc du mont des Oliviers et des sommets voisins (*nâry*) qui se travaille comme de la craie. Trois sont en calcaire dur légèrement veiné de rouge (*yehoudy*); leurs dimensions dépassent un peu celles des ossuaires ordinaires; ils sont d'un style à part et exceptionnellement soignés. Les ossuaires de ce genre devaient coûter assez cher et seules, sans doute, les personnes aisées pouvaient se les payer. On s'explique dès lors qu'on les fît préparer d'avance et qu'on prît le temps nécessaire pour graver les inscriptions (Voir, par exemple, le n° **13**).

Dans notre numérotation, nous suivrons, pour plus de facilité, l'ordre adopté par M. Mayer dans l'étude des inscriptions et qui diffère de celui de son catalogue des sarcophages.

1. — Grand ossuaire en calcaire dur, légèrement poli, mesurant $0^m,75 \times 0^m,35$ et $0^m,375$ de hauteur. Il est décoré sur les deux petits côtés d'une rosace en relief, au centre d'un cartouche en creux encadré par une plate-bande de $0^m,06$. Une des grandes faces présente deux rosaces semblables, tandis que la seconde, qu'on ne devait pas voir, est simplement dégrossie. Le couvercle, arrondi dans le haut, décrit dans le bas une courbe élégante et présente tout autour une sorte de corniche épaisse sur le bord de $0^m,04$. Il déborde d'un centimètre sur les parois de la cuve. — L'inscription (long. $0^m,19$) (2) comprend trois lignes placées sur un des petits côtés du couvercle, ce qui prouve qu'elle a été faite après coup, car l'ossuaire était destiné à être vu de face. Elle a été gravée rapidement et par une main peu expérimentée (pl. X, 1). Les lettres suffisamment régulières dans l'ensemble, sont larges et peu profondes; elles portent la trace de

(1) Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, p. 381.

(2) Nous donnons entre parenthèses la longueur de chaque texte, ou de la ligne principale quand il y a plusieurs lignes, afin de permettre au lecteur de se rendre compte de la réduction des photographies qui n'est pas la même pour tous les numéros.

multiples petits coups de ciseau. Celles de la l. 3 sont un peu plus petites et plus fines que les autres. — On peut lire :

אבינה (ou אבונה)	*Abinah* (ou *Notre père*)
שבעין סבא	*Siméon l'ancien*
יהוסף ברה	*Joseph son fils.*

MM. Mayer et Soukenik ont lu le premier mot אבינה et l'ont traduit, par « notre père ». Il est certain que la lettre du milieu, liée à la précédente qu'elle dépasse même un peu dans le bas, a plutôt les allures d'un ו que d'un י; ce dernier est généralement plus court. — Voir dans ce même texte le י du début de la l. 3. — Néanmoins nous nous arrêterions de préférence à la lecture de Lidzbarski suggérant de reconnaître dans ce premier mot le nom propre אבינה: L'ossuaire aurait été destiné dans ce cas, à recevoir les restes de trois personnes : Abinah, Siméon et Joseph. Il est assez grand pour cela. Au témoignage de M. Mayer, les débris d'ossements qu'on voyait dans le fond n'auraient appartenu qu'à une seule personne; et c'est probablement ce qui l'a porté à interpréter ainsi l'inscription : « *Notre Père Siméon l'ancien* (*ou le savant*), *Joseph son fils* ». Dans cette interprétation, la l. 3 serait comme la signature de celui qui a fait ou fait faire le monument. Cette ligne est précédée d'un petit trait horizontal, peut-être volontaire, peut-être aussi purement accidentel.

L'épithète d'*ancien* accolée à Siméon fait penser tout de suite au vieillard Siméon de l'Évangile (*Lc.* II, 26); mais on se gardera du mirage. Ici le qualificatif devait être destiné uniquement à empêcher de confondre plusieurs personnes de la famille portant le même nom. Nous allons trouver, en effet, plus loin, d'autres Siméon. — ברה « son fils », en araméen. Le mot בר reparaît aux nos **6** et **7**, ברת au no **3**. Ailleurs, nous avons en hébreu בן, nos **4** et **5**; ou bien בת, no **9**; אשת, nos **8** et **13**. — A noter la forme du *noun* dans le mot שבעין; cette lettre est fourchue dans le bas, comme si on avait voulu la corriger et faire un noun final. Le *phé*, l. 3, n'a pas non plus la forme finale.

2. — Ossuaire en pierre blanche, *nâry*, avec de nombreuses taches jaunes qui paraissent en noir dans la photographie : long. $0^{m},65$, larg. $0^{m},285$, haut. $0^{m},365$. La face principale est décorée de deux rosaces tracées au compas, comprenant chacune vingt et une feuilles lancéolées, en creux, et peintes jadis d'une couleur de terre rouge. Le couvercle arrondi au sommet est terminé dans le bas par une petite moulure un peu en biseau de $0^{m},035$. Ses dimensions sont un peu moindres que celles de la cuve, $0^{m},63 \times 0^{m},26$. — L'inscription

(0m,095) comprend un simple mot gravé au poinçon sur un des petits côtés de l'ossuaire, dans le haut (pl. X, 2). On lit sans difficulté :

יהוסף *Joseph.*

Le י et le ו sont constitués par une simple barre verticale un peu plus courte pour la première de ces lettres que pour la seconde. — Le ה a une forme intéressante à noter; mais c'est surtout le ס qui est curieux avec la fioriture qui l'accompagne, il est difficile de croire que celle-ci soit purement accidentelle. Le פ final est bien accentué. D'après M., ce Joseph pourrait être celui du n° 1 dont les ossements n'auraient pas été déposés avec ceux de son père Siméon.

3. — Ossuaire en pierre nâry d'assez mauvaise qualité, piquée de nombreux petits trous. Au sommet de la cuve règne tout autour une petite plate-bande de 3 centimètres, en dessous de laquelle les parois, sans décoration aucune, s'incurvent légèrement, ce qui lui donne un galbe un peu particulier. Les dimensions sont : 0m,55 × 0m,28, au sommet, et 0m,51 × 0m,225, dans le bas; haut. 0m,28. Le couvercle de forme triangulaire s'emboitait dans une rainure ménagée au sommet de la cuve dans les quatre parois intérieures; aussi mesure-t-il seulement 0m,495 × 0m,215.

L'inscription (0m,227), très nette et bien gravée, est placée au centre de l'un des grands côtés de l'ossuaire. Le graveur avait d'abord projeté de tout mettre sur une seule ligne; après ברת, écrit déjà en plus petits caractères, il avait commencé à tracer, d'une façon un peu négligée, les deux premières lettres du mot suivant, mais il s'est ravisé et a gravé soigneusement ce mot au-dessous du premier dans les mêmes caractères (pl. X, 3). La lecture ne laisse place à aucun doute :

שלמציון ברת *Shalamsion, fille de*
שמעון *Siméon.*

Le nom élégant de Shalamṣion (paix ou salut de Sion) porté par une fille d'Hérode le Grand (1) devait être assez commun et s'est déjà rencontré sur d'autres ossuaires (2). — Dans ce texte, le י est tout petit. C'est vraiment l'*iota* semblable à un *apex,* auquel fait allusion l'Évangile (*Math.* v, 18). Les ו ont une toute petite boucle dans le

(1) En grec Σαλαμψιώ; Josèphe, *Antiq. Jud.,* XVIII, 5, 4.

(2) Cf. Clermont-Ganneau, *Archaeol. Researches,* I, p. 386, où nous avons une « Chalamsion, fille de Siméon le prêtre »; ce sont exactement les mêmes noms qu'ici, ce qui pourrait faire songer à une famille apparentée ou à une même famille, les mêmes noms reparaissant presque toutes les deux générations. — Voir encore *ibid.,* p. 392 et 408.

haut, à gauche; le *noun* final en possède une semblable, très légèrement gravée aussi, mais tournée à droite. Toutes ces lettres sont soignées et bien caractéristiques. Comme dans plusieurs autres de ces textes, le *beth* est lié à la lettre suivante.

4. — Grand ossuaire en nâry, de $0^m,85 \times 0^m,28$ et $0^m,36$ de haut, avec un couvercle plat, épais de 2 cent. 1/2 en moyenne, portant des

Fig. 4. — Sarcophage n° 4.

traces d'une couleur jaune clair. L'une des grandes faces est décorée avec profusion (fig. 4 et pl. XI, 4).

Sur un des petits côtés, dans le haut, se trouve un graffite ($0^m,10$), légèrement gravé à la pointe en petits caractères (*ibid.*). Nous le lisons :

יועזר בן יהוסף *Io'azar, fils de Joseph.*

La lecture du premier mot ne souffre pas de difficulté; le י et le ו ont tout à fait la même forme que dans le n° 2. Au-dessous du ו, il y a un éraflure qui pourrait faire prendre cette lettre pour un ל. Le second nom est plus mal écrit, mais on arrive néanmoins, sans trop de difficulté à en déterminer tous les éléments. Le *samek* est lié dans haut à la lettre qui le suit. Il semble qu'il faut lire entre les deux noms בן et non point בר (M. et S.); le second signe ne porte pas trace de crochet dans le haut; c'est une simple barre un peu empâtée dans le bas.

5. — Ossuaire en calcaire tendre d'un beau blanc, mesurant $0^m,62 \times 0^m,285$ et $0^m,30$ de haut. Il est surmonté d'un couvercle plat, aux bords biseautés, jadis badigeonné avec une peinture ocre. Le devant de la cuve présente une décoration inusitée. La paroi, encadrée d'un ruban large d'un centimètre et demi, est divisée entièrement en un réseau de petits carrés disposés par rangées obliques et creusés en

biseau, avec un léger trait allongé dans le fond, ce qui produit un effet bizarre mais assez décoratif rappelant les pointes de diamant (pl. XI). Au bord de la cuve, sur un des petits côtés est gravé au trait, d'une façon très négligée un petit graffite (l. $0^m,13$: pl. X, 5 . On ne peut guère lire autrement que l'ont fait nos devanciers :

אלעזר בן שת *Eléazar, fils de Sheth.*

Il faut avouer cependant que le premier signe ressemble fort peu à un א ; sa forme est plutôt celle d'un ה, et personne n'hésiterait à reconnaître ici cette lettre si elle pouvait s'accorder avec ce qui suit. Le ע est un peu déformé par la petite barre transversale qui coupe la grande et donne à la lettre l'aspect d'un X. Le ר est fourchu dans le haut. — Le second nom propre est très clair. Ce nom porté par un des fils d'Adam (*Gen.* v, 4) ne reparaît pas ensuite dans la Bible et semble avoir été très rare dans la littérature talmudique. Josèphe (*Ant. Jud.*, XVIII, **2**, 1) raconte que Quirinus après avoir fini son recensement déposa le grand prêtre Ioazar et mit à sa place Ananus (Anne), fils de Seth. Il est tout au moins curieux de rencontrer dans nos graffites (n^os^ **4** et **5**) ces deux noms de Ioazar et de Seth.

6. — Grand ossuaire en nâry avec de larges taches grises; long. $0^m,76$, larg. $0^m,30$, haut. $0^m,41$. Le couvercle arrondi dans le haut est moins large à sa base que l'ossuaire $0^m,705 \times 0^m,275$, il possède à chaque extrémité deux petites cavités dans lesquelles peuvent s'engager les mains pour le saisir. Deux grandes rosaces aux feuilles tordues, séparées par une palmette, le tout encadré d'une rangée de dents de scie entre deux lignes, décorent une des grandes parois du monument. Au centre des rosaces se trouve, en guise de bouton, une sorte de rose, et les quatre angles du carré dans lequel chaque rosace est placée sont garnis de petits ronds inscrits les uns dans les autres. Un graffite (l. $0^m,17$) très mal écrit est situé sur un des petits côtés, dans le haut (pl. X, 6). On lit :

שמעון בר יואבץ (?) *Siméon, fils de Ioamas ?*

Le premier nom est sûr; le second a été laissé par M. sans lecture. S. a proposé, avec un point d'interrogation; de lire יכה. Le début יי est plus que vraisemblable, mais il y a ensuite trois signes qui ne peuvent pas donner סה; les deux derniers paraissent assez clairement בץ; reste celui du milieu difficile à identifier. M. Lidzbarski suppose un א : ce qui donnerait ייאבץ, l'équivalent du nom biblique אביצה.

7 et **7**a. — Grand ossuaire en nâry ($0^m,72 \times 0^m315$ et $0^m,41$ de ht.)

décoré sur le devant de deux rosaces encadrées par deux lignes brisées entre deux lignes droites. Ces rosaces, jadis peintes en rouge, sont formées de vingt-et-une feuilles lancéolées, en creux, régulièrement tracées au compas et entourées d'un triple cercle dont celui du milieu est en ligne brisée. De petits ronds concentriques constituent le bouton des rosaces et garnissent les écoinçons des carrés où elles sont inscrites. Sur un des petits côtés de l'ossuaire, dans le haut, est tracé un graffite (l. $0^m,105$) en lettres cursives dont quelques-unes très mal formées (Pl. X, 7). Nous le lisons :

יהוסף בר שמעון *Joseph, fils de Siméon.*

La fin du premier mot présente un signe d'une interprétation un peu difficile. M. y a vu un *qof* et lit יהוק ; S. a hésité entre יחזק et יחנן. L'une et l'autre lecture nous semblent impossibles, car la seconde lettre est assez clairement un ה précédé d'un י et suivie d'un ו, ce qui donne יהו. Dès lors, on est tout naturellement porté à décomposer le dernier signe, ainsi que l'a fait L. et à reconnaître un ם non bouclé, lié à un פ final, d'autant plus que la forme de cette dernière lettre est assez bien sauvegardée. — La lecture יהוסף est appuyée par un second graffite d'un seul mot, 7ª, placé sur le devant de l'ossuaire, au-dessus de la rosace de droite. Quoique ce mot, négligé par M. et S., soit encore assez mal écrit, les deux dernières lettres se détachent très bien et le *phê* de la fin ne saurait être douteux ; c'est יהיסף qu'il faut lire.

8. — Petit ossuaire en nâry tacheté de jaune ($0^m,56 \times 0^m,225$ et $0^m,36$ ht.) avec un couvercle plat, décoré sur le devant de deux rosaces. Entre les rosaces se trouve un double graffite : l'un dans le haut, sur deux lignes ; l'autre en travers au-dessous du précédent en une seule ligne (pl. X, 8). L'un et l'autre sont en petits caractères très négligés. Néanmoins comme c'est le même texte qui a été répété, ils s'éclairent mutuellement et l'on arrive à les déchiffrer d'une façon assez sûre. On lit par deux fois :

שלום אשת יהודה *Salomé, femme de Juda.*

La première fois, le nom de Juda est écrit d'une façon assez incomplète et les premières lettres sont enchevêtrées l'une dans l'autre ; la seconde fois, c'est un nouvel enchevêtrement avec des traits superflus. Dans les deux graffites, l'alef de אשת est réduit à la plus simple expression : un trait avec un crochet dans le haut.

9. — Ossuaire en nâry ($0^m,62 \times 0^m,26$ et $0^m,305$ de ht.) avec cou-

vercle arrondi. La façade porte deux rosaces à six feuilles lancéolées en creux, entourées de trois ronds; le tout encadré d'une bordure formée par des espèces de cordes placées entre trois petits rubans. Sur une des parois latérales est gravée une inscription (l. $0^m,215$) rappelant beaucoup le n° 3, mais un peu moins soignée. Après le premier mot, les lettres deviennent de plus en plus petites et gravées moins profondément (Pl. XI, 9). On lit :

שלן בת ליעזר *Shallôn, fille de Li'ezer.*

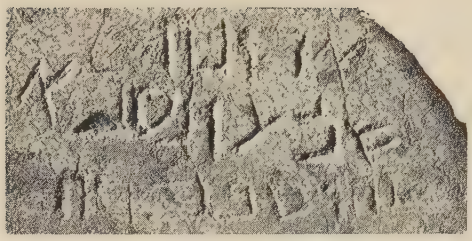
Dans *Néhémie* III, 15, on trouve un *Shallum* (corrigé par quelques manuscrits en *Shallun*) chef du district de Maspha; mais ce nom est inconnu dans la Bible comme nom propre féminin. S. et L. considèrent שלן comme une abréviation ou une contraction de שלמציון dont on aurait conservé les deux premières et les deux dernières lettres. M. paraît répugner à admettre ce genre d'abréviation qui n'a pas lieu de surprendre cependant à côté d'autres abréviations ayant cours dans la littérature juive.

10 et **11**. — Petit ossuaire en nâry ($0^m,43 \times 0^m,25$ et $0^m,29$ de ht.), aux parois lisses sans aucun décor, avec un couvercle plat qui se glissait dans deux rainures et ne dépassait pas les bords de l'ossuaire. Sur un des grands côtés de ce dernier, on lit le mot שלום (l. 0.152) en écriture soignée; les lettres sont formées par deux, quelquefois trois petits traits parallèles très fins. Le ם n'a pas la forme finale. Sur le côté opposé, le même mot est écrit en grec et vocalisé ΣΑΛΩΜΗ (pl. XI, 10-11). Cette transcription de שלום par Σαλώμη est intéressante et justifie pleinement certaines suppositions faites autrefois par Clermont-Ganneau (1). — Au-dessus du mot Σαλώμη, on avait écrit un autre nom commençant par ΜΑ et qui a été effacé.

12. — Grand ossuaire en calcaire blanc, nâry, avec de grandes taches grises ($0^m,68 \times 0^m,275$ et $0^m,34$ de ht.), sans aucune décoration. Il est presque cubique, c'est-à-dire aussi large dans le bas qu'au sommet, et ne possède pas les petits pieds sur lesquels reposent la plupart des ossuaires. Le couvercle, de forme triangulaire, s'engageait sur un des petits côtés et glissait dans deux rainures ménagées à cet effet au sommet des deux grandes parois, à l'intérieur. Sur une des grandes parois de la cuve, dans le haut, à droite, est gravé profondément un nom hébreu (l. $0^m,10$, fig. 5) très lisible :

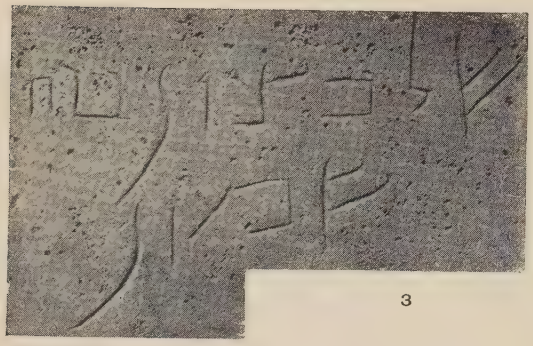
אלעזר *Eléazar.*

(1) Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, p. 389 ss., 401.

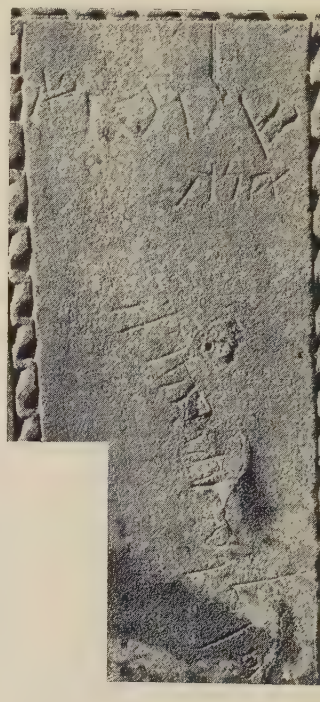


1

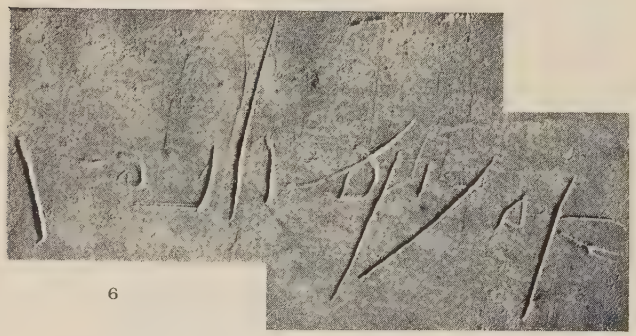
2



3



8

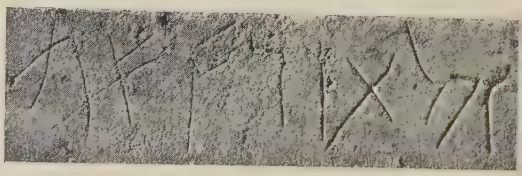


6

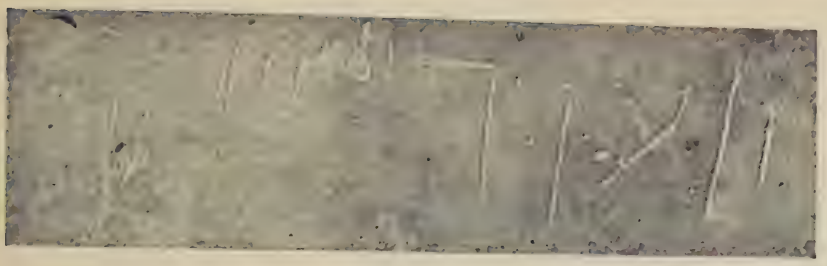
7

et 7a

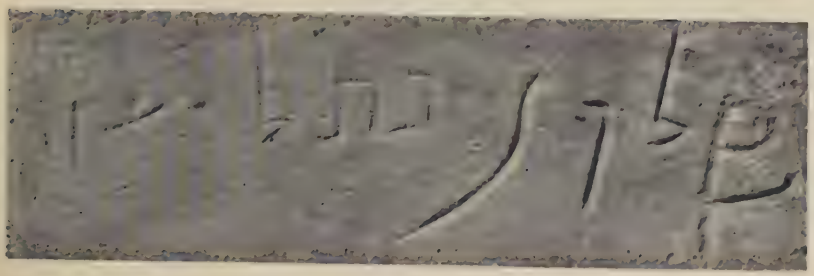
13



5

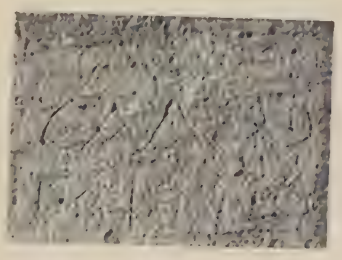


4

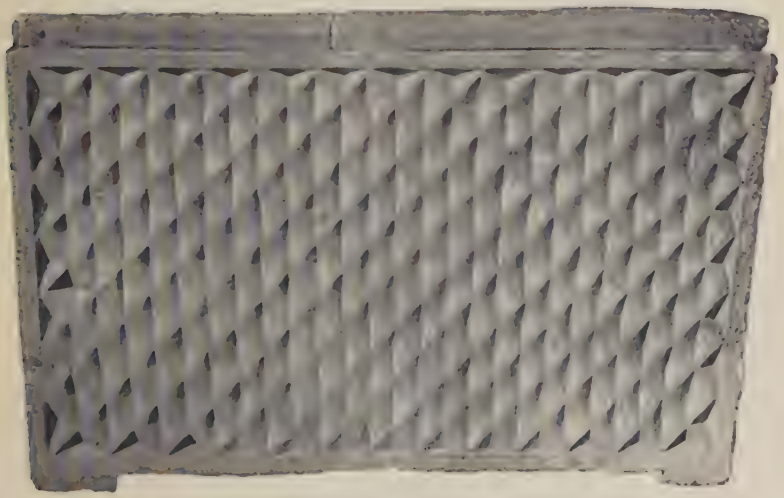


9

10



11



Sarcophage portant l'inscription n° 5.

Les caractères ont été dessinés avec soin. Malgré quelques petits traits adventices, par exemple dans l'*aleph* ou la queue du *resch*, ce numéro avec les deux suivants ainsi que les nos **1, 3, 9, 10** peuvent être donnés comme spécimens d'écriture.

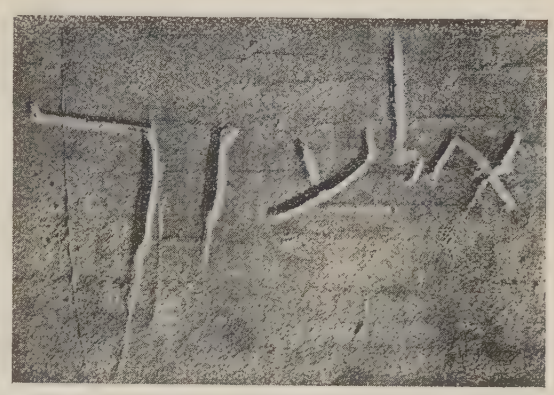


Fig. 5. — Inscription n° **12.**

13. — Grand ossuaire carré, en calcaire dur, poli (0m,73 × 0m,355, ht. 0m, 41) décoré sur le devant de deux rosaces différentes sculptées en relief, dans une sorte de cartouche en creux encadré d'une plate-bande de 0m,06. Chacun des petits côtés porte également une rosace en relief mais sur un fond plat et non point dans un cartouche. La grande paroi postérieure était simplement dégrossie, et ce petit sarcophage, comme le n° **1** et un troisième anépigraphe également en calcaire dur, était fait pour être appuyé contre un mur. Le couvercle est triangulaire et débordait légèrement sur les côtés (0m,77 × 0m,39); sur la pente en avant sont sculptées en relief deux patères d'un dessin un peu différent; il n'y a rien sur l'autre pente. Entre les deux rosaces de la façade, en haut sous la plate-bande, est gravée avec beaucoup de soin, malgré la dureté de la pierre une inscription de trois mots (l. 0m,15; phot. de l'estampage, pl. X, 13). On lit sans aucune hésitation possible :

שלום אשת אלעזר *Salomé, femme d'Eléazar.*

Il s'agit probablement de l'Eléazar mentionné dans le n° **12.** — Ce petit texte serait intéressant pour l'histoire de l'écriture si on pouvait en déterminer la date, car il a été l'objet d'une application spéciale; le *mim* final est bien accentué.

14. — Petit ossuaire en nâry, sans aucune décoration (0m,52 × 0m,23 et 0m,30 de ht.). Le couvercle plat, aux bords biseautés, s'engageait sur un des petits côtés et glissait dans deux rainures. Au centre de l'une des grandes parois est gravé profondément et en caractères réguliers le mot אמא, *Ammâ* (fig. 6).

La plupart des noms propres relevés dans ces graffites sont très communs dans l'onomastique hébraïque; aussi n'y a-t-il rien à conclure du fait que ces noms ont été portés par des grands prêtres. L'hypothèse que les restes contenus dans quelques-uns de ces ossuaires seraient ceux de plusieurs grands prêtres juifs est dénuée de fondement sérieux.

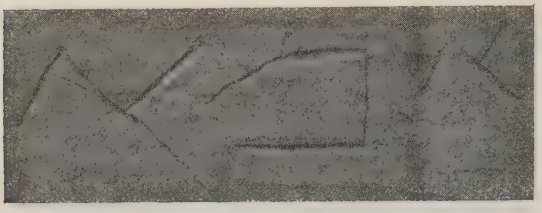


Fig. 6. — Inscription n° 14.

La tombe est par trop simple pour avoir été celle d'une famille sacerdotale importante; elle n'a rien de comparable, par exemple, au monument de la famille de Benê-Ḥézir qu'on voit auprès du tombeau d'Absalon. Les ossuaires peuvent, il est vrai, avoir été apportés d'ailleurs, et il est certain que dans le nombre il y en a qui ont été l'objet d'un soin particulier. Mais nous ne pouvons pas croire que s'ils eussent renfermé les ossements de grands prêtres, on n'eût pas fait mention de cette dignité à côté des noms propres. Qu'on se rappelle les ossuaires trouvés au mont du Scandale sur lesquels on lit : « *Chalamsion, fille de Siméon le prêtre* ». — « *Juda, le scribe.* » — « *Juda, fils d'Éléazar le scribe* », etc. (1).

La date de pareils monuments est toujours délicate à établir. Cependant si l'on tient compte d'un certain nombre de particularités graphiques, absence de lettres finales (n° 1 et 10), forme microscopique du י (n° 3), forme très angulaire du ש, faible développement inférieur du ך, forme de la boucle du ב, et de la physionomie générale de la gravure beaucoup plus soignée que d'ordinaire, on serait assez enclin à reporter l'origine de nos graffites avant le siège de Jérusalem par Titus. L'emploi presque exclusif de l'hébreu dans ces textes où n'intervient qu'un seul nom transcrit en grec conviendrait bien également à ce début du Ier siècle où la réaction contre l'hellénisme ou l'élément étranger caractérisait le judaïsme de Jérusalem. Mais avant d'assigner plus fermement une date, attendons que M. Mayer ait achevé de fouiller la tombe qu'il se propose de déblayer complètement au printemps prochain.

Fr. M.-R. Savignac.

Jérusalem.

(1) Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, p. 386, 392, 393.

1

2

NABATÉENS. — TOMBEAUX VI : 1, VESTIBULE, 2, INTÉRIEUR, VUES DU S.-O.

ABOU GHOCH. — 1, Entrée du Tombeau A.

Cl. Savignac.

ABOU GHOCH. — 2, Entrée du Tombeau B. (Voir fig. 5 et 6.)

CHRONIQUE

I. — TOMBEAUX RÉCEMMENT DÉCOUVERTS A MARISA.

Au cours de notre campagne de fouilles à Beit Djebrin, en mai 1923 (1), nous avons exécuté quelques sondages et opéré des reconnaissances dans le domaine funéraire qui s'étend à l'est et au sud-est du *Tell Sandahannah*, site de l'ancienne Marisa. Notre premier soin fut de creuser une tranchée le long de l'escarpe rocheuse à partir de l'hypogée coté *Tomb I* dans l'ouvrage *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa* de MM. Peters et Thiersch. Ce travail ne fit que mettre à nu quelques parois rocheuses préparées peut-être pour l'excavation de certaines tombes qui ne furent jamais réalisées. Les déblais ne fournirent que de rares tessons hellénistiques et une monnaie romaine. Plus rémunérateur fut le nettoyage d'un tombeau situé sur la même escarpe, à un niveau supérieur, au nord de la tombe I. Nous l'appellerons T. V pour faire suite à l'énumération de Peters et Thiersch.

Tombeau V.

Cet hypogée avait été visité par des fouilleurs clandestins qui en avaient mis en pièces le mobilier funéraire, après avoir gratté sommairement dans la couche de décombres accumulés à l'intérieur et à l'entrée. Sous la surveillance de M. Makhouly, une équipe d'ouvriers s'occupa à retirer les amas de terre et les quartiers de rocs qui dissimulaient l'escalier et la partie inférieure de la chambre, tout en faisant le triage des nombreux fragments de céramique. Ce dégagement une fois accompli, il nous fut aisé d'en dresser le plan et d'y relever les quelques noms tracés au-dessus de certains *loculi*.

La fig. 1 donne une idée exacte de la disposition de cette grotte artificielle dont le plafond est assuré par une colonne ronde évidée du roc. Une banquette court sur trois côtés de la salle, tandis qu'à l'entrée, ouverte à l'occident, trois marches ont été ménagées pour

(1) Voir *RB.*, 1924, p. 583 s.

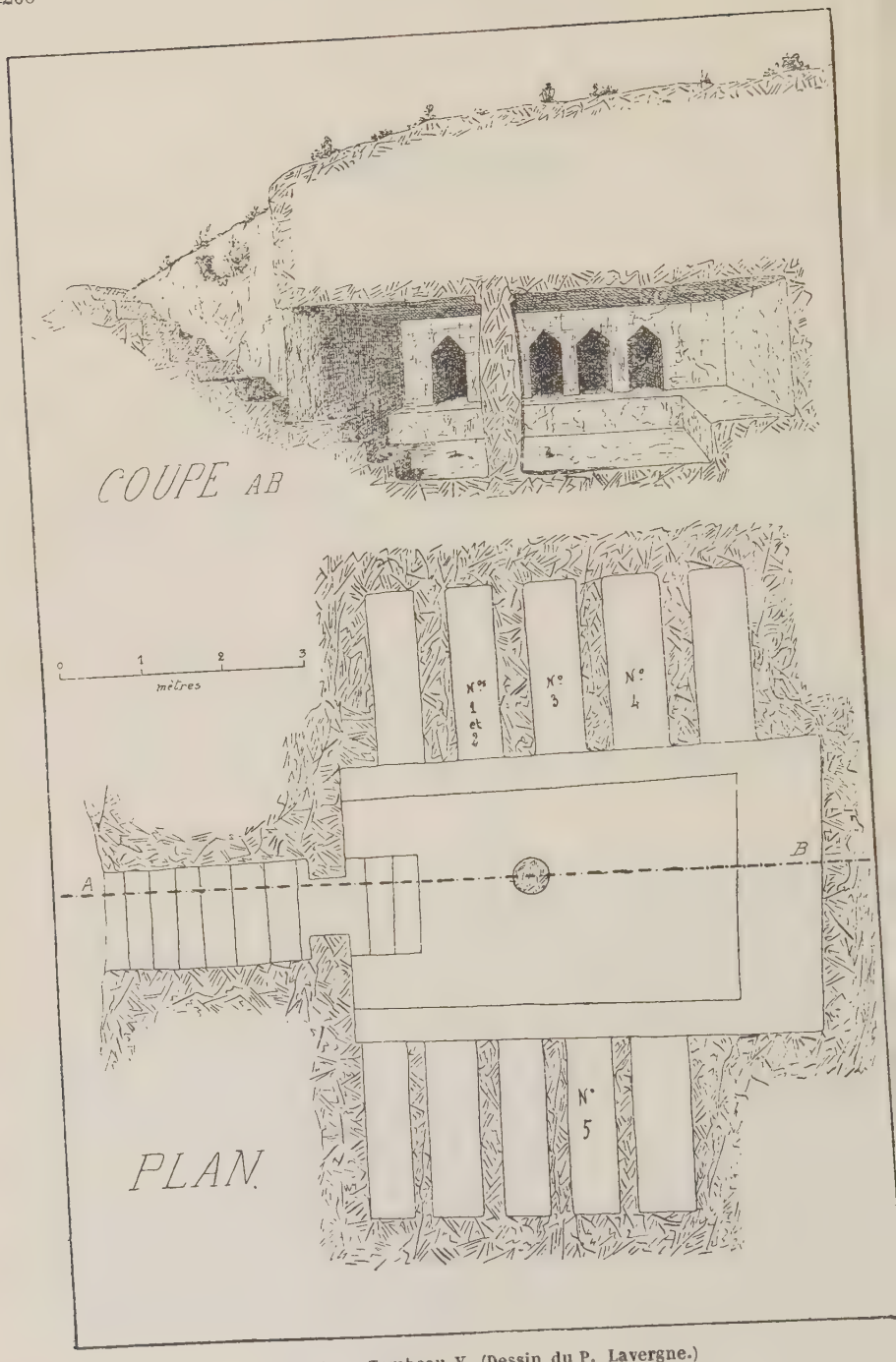


Fig. 1. — Tombeau V. (Dessin du P. Lavergne.)

atteindre le sol à partir de la porte. Au dehors une volée de sept degrés pratiqués dans une section du roc permet de se hisser sans encombres au niveau de l'escarpe extérieure. L'unique chambre qui constitue cet hypogée mesure $5^m,75$ et $5^m,55$ de longueur (car ses parois ne sont pas égales), $3^m,30$ et $3^m,55$ de largeur. De $0^m,40$ de large devant les *loculi*, la banquette mesure 1 mètre sur le côté dépourvu de four. La hauteur totale de la chambre est de $2^m,20$. Les *loculi* de la paroi nord ont $1^m,25$ de haut; ceux de la paroi sud ont une hauteur qui varie entre $1^m,12$ et $1^m,23$. Leur profondeur moyenne est de $2^m,10$. Leur terminaison en pointe est la forme usuelle que l'on constate dans la nécropole de Marisa.

Les épigraphes sont gravées à la pointe avec assez de négligence et, en plusieurs endroits, la gravure est comme rehaussée avec cette couleur douteuse employée dans d'autres sépultures de la région marisienne. La lecture de ces noms est rendue difficile par l'ébauche de traits maladroits et les stries de la taille du rocher. Voici le résultat de notre déchiffrement : Fig. 2 : n° 1. — Τζάνα. Ce nom pourrait à la rigueur s'expliquer comme gentilice féminin de Τζάνοι, nom d'une peuplade fixée en Asie Mineure sur les rives du Pont Euxin et les confins de l'Arménie.

N° 2. — Immédiatement au-dessous du nom précédent se lit Σάλαψ ou Σαλάμ, la dernière lettre restant douteuse. La première lecture évoquerait le nom Σαλαψιώ pour Σαλαμψιώ en usage chez les Juifs. Voir *RB.*, 1913, p. 267, 269. Σαλάμ peut être considéré ou comme un nom de personne, ou comme une formule d'adieu analogue à celle de certains *tituli* d'Arabie et des proscynèmes du Sinaï (1) et équivalente de χαῖρε qui se lit dans d'autres tombes.

N° 3. — Ναούμα, féminin de Ναοῦμος, hellénisation du sémitique נחום dans l'épigraphie comme chez Josèphe.

N° 4. — Σκοδρίς paraît être le féminin du gentilice Σκοδρεύς se rapportant à une localité de Σκόδρα, peut-être Scutari d'Asie Mineure ou à une tribu des Indes.

N° 5. — Ὑνίκης évoque spontanément le latin *Unica*, quoiqu'une autre conjecture présente des chances de vraisemblance : on pourrait penser à une transcription simplifiée de Οὐννίκη(ς), adjectif dérivé de Οὖννοι, les Huns, peuplade de la Caspienne, de race scythique.

(1) Voir *RB.*, 1913, p. 274, n° 9 avec lequel notre graffite a quelque rapport au point de vue de l'écriture; la salutation Σαλάμ est donnée par Méléagre de Gadara comme une formule syrienne. *Anthol. palat.*, VII, 419.

Devant l'ensemble de ces noms, on a l'impression d'avoir affaire ici

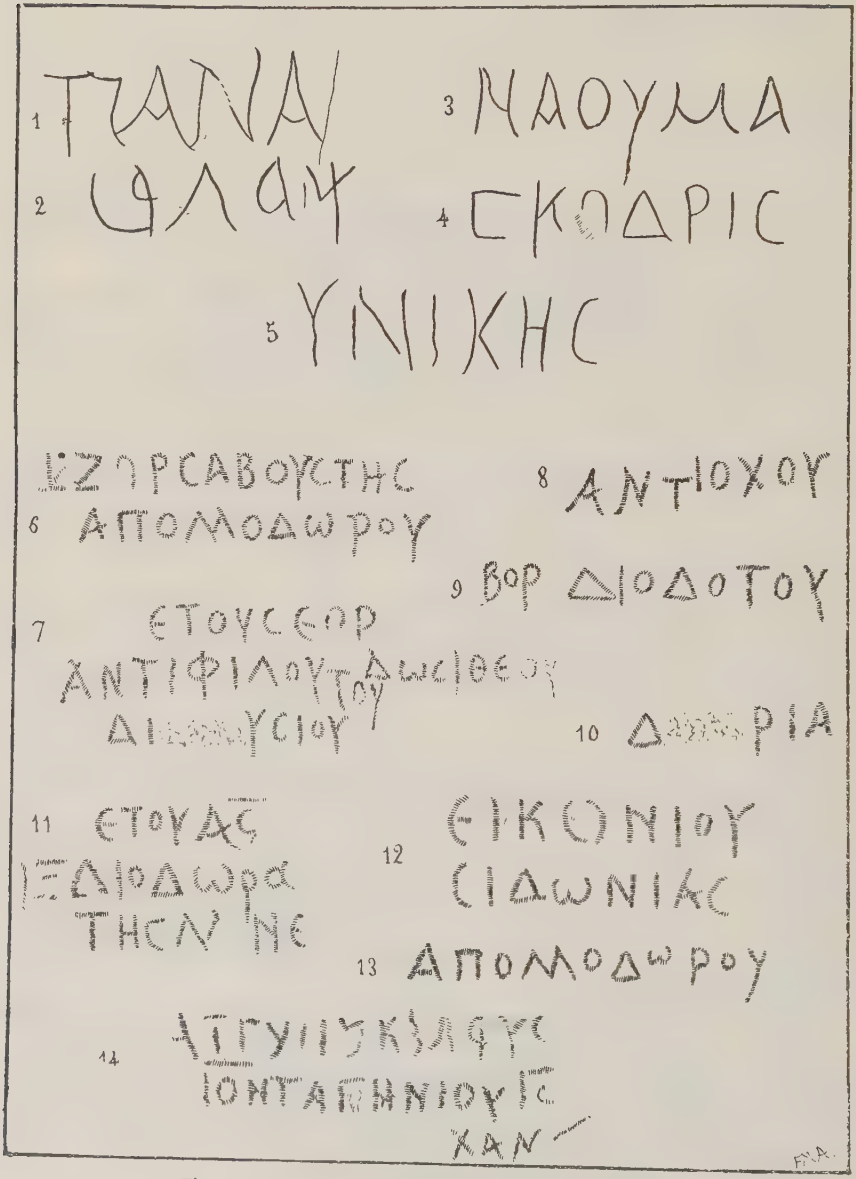


Fig. 2. — Marisa. Inscriptions des tombeaux V et VII.

à la sépulture de femmes étrangères amenées à Marisa par les vicissitudes de la traite des captives, conséquence des guerres macédo-

niennes. A part deux noms sémitiques, les autres noms paraissent bien être des dénominations locales employées comme noms propres. Ces personnes ont pu être les épouses de quelques colons sidoniens de Marisa où la vente et l'entrepôt des esclaves de choix devaient entretenir un commerce lucratif. Les inscriptions manquent au-dessus de six *loculi* de ce même tombeau. On ne jugeait pas toujours à propos d'inscrire la mention de ces obscures défuntes.

Le tracé des graffites aujourd'hui visibles se rapproche étroitement

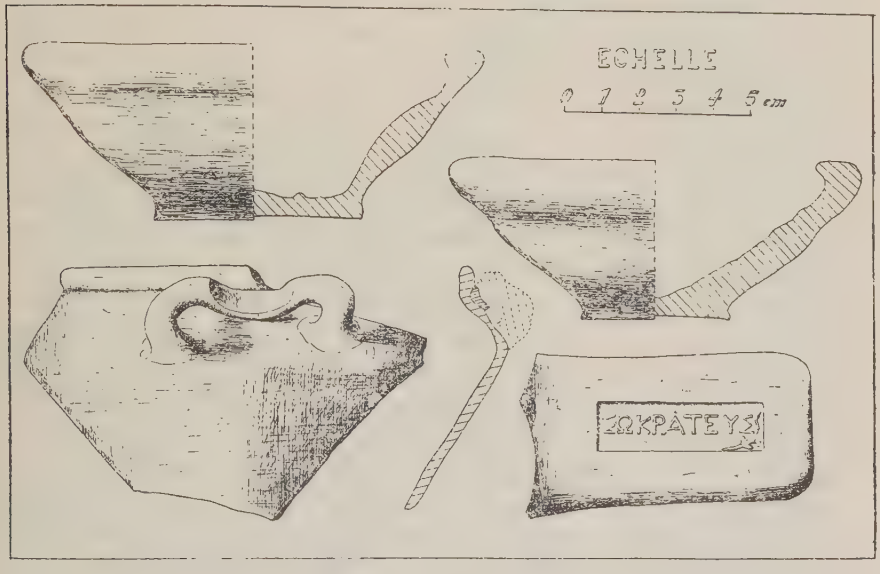


Fig. 3. — Céramique de la Tombe V. (Dessin P. L.)

de celui de la tombe I. Voir *Painted Tombs*, p. 48 et pl. XIX. Les fragments de céramique exhumés de notre hypogée V, permettent de reconstituer la plupart des pièces du mobilier funéraire. C'était des soucoupes, des tasses, des bols aux formes élégantes, des jarres rhodiennes au galbe élancé, tous vases en teinte claire appartenant à la période séleucide (fig. 3). Parmi les anses recueillies dans l'excavation, l'une porte l'estampille Σωκράτευς dont quelques exemplaires avaient déjà été découverts dans les fouilles du Tell Sandahannah par MM. Bliss et Macalister. Voir leur ouvrage *Excavations in Palestine during the years* 1898-1900, p. 133 et pl. 64, n°s 38-40.

Tombeau VI.

A quelques centaines de mètres à l'ouest de la tombe I, vers le fond de l'amphithéâtre esquissé par les collines, se trouve un bel hypogée dépourvu malheureusement de dessins et d'inscriptions. On est même fondé à se demander s'il a jamais servi, tellement il conserve la fraîcheur de sa création. Les chercheurs d'antiquités y avaient pénétré par un trou pratiqué dans le plafond, passage qu'ils avaient ensuite dissimulé avec soin. Après que nous nous fûmes introduits par la même voie nous eûmes vite fait de dégager la véritable entrée, suffisamment pour nous livrer une issue facile. Cet hypogée se distingue entre les hypogées déjà connus de la même nécropole par la disposition particulière de son plan et sa terminaison en exèdre, ainsi qu'en témoigne le croquis exécuté par le P. Lavergne, fig. 4, VI. L'entrée donne accès à une sorte de vestibule de $4^{m},80$ sur $4^{m},10$, orné de pilastres à ses angles nord, pl. XII, 1. Une porte ménagée dans la paroi rocheuse face à l'entrée principale le met en communication avec une salle spacieuse qui mesure un peu plus de 8 mètres de long sur $4^{m},95$ de largeur. L'exèdre qui se dessine dans le fond, à partir de deux antes éloignées l'une de l'autre d'une distance de $4^{m},10$, a un rayon de $2^{m},40$. Les vingt-six *loculi* disposés autour de ces deux pièces mesurent généralement $2^{m},10$ de profondeur, $0^{m},70$ de largeur et $1^{m},25$ de hauteur. Ils s'ouvrent au-dessus d'un banc haut de 80 centimètres et large de 50 à 60. Une frise surmontée d'une rangée de modillons court au-dessus des entrées béantes entre lesquelles l'artiste a taillé des pilastres prononçant une saillie légère. Le travail de décoration paraît avoir été interrompu par une catastrophe qui a produit l'effondrement d'une partie du plafond, comme chacun s'en rendra compte par la planche XII, 2. En certains endroits les modillons sont demeurés à peine esquissés. Terrifiés par l'accident, les propriétaires de l'hypogée ont dû l'abandonner sans essayer d'en tirer jamais parti.

Tombeau VII.

Quand le 17 mai dernier nous faisions le relevé de cet hypogée situé au sud de la tombe II, au flanc de la colline qui borde l'Ouâdy el-Beyaḍ, nous ne nous doutions pas qu'il avait été exploré en mai 1913 par M. Warren J. Moulton. Le résultat de cette exploration ayant été publié pendant la guerre nous avait échappé jusqu'à ce que nous ayons pu récemment mettre la main sur le numéro de l'*American*

Journal of Archaeology (1915, p. 63-70) qui en contient un bon exposé avec plan et photographies. Nous pourrions sans doute nous dispenser de produire nos relevés, mais plusieurs motifs nous engagent à passer outre. D'abord la difficulté de se procurer le numéro de l'*American Journal* en question a rendu inaccessible au grand nombre le rapport

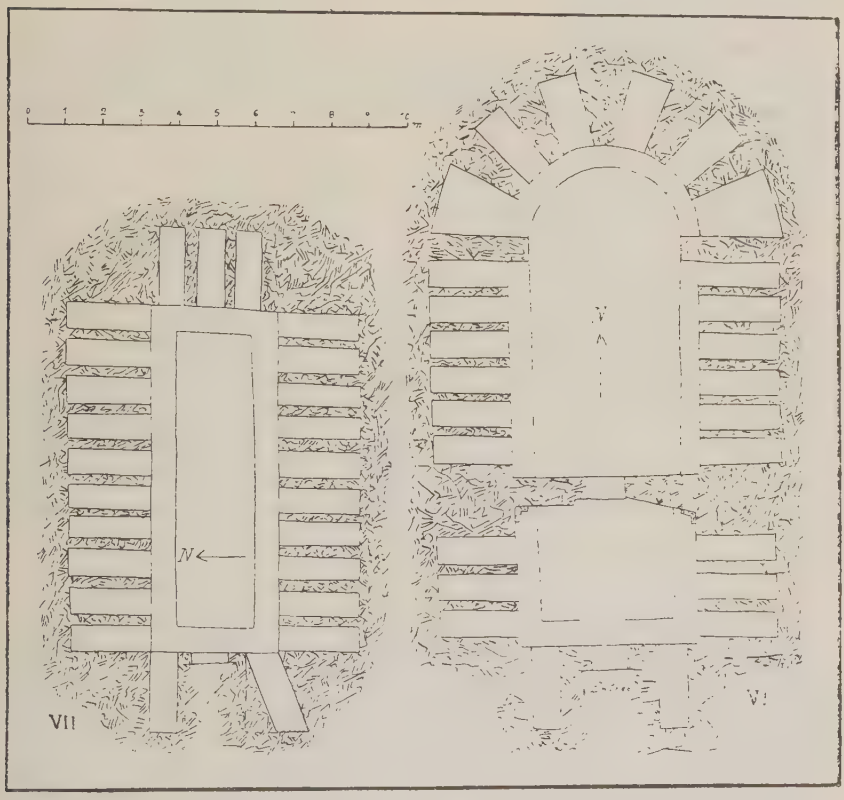


Fig. 4. — Marisa. Plan des Tombes VI et VII. (P. L.)

de M. J. Moulton. Au surplus, il est intéressant de placer ce monument funéraire à côté des autres pour favoriser la comparaison. Enfin notre lecture des inscriptions est de nature à lever plus d'un doute qui plane sur la teneur des textes enregistrés par notre devancier.

La fig. 4, VII, donne l'aspect de ce tombeau dont la facture est beaucoup moins soignée que celle du précédent. C'est une salle rectangulaire dont la longueur atteint 9 mètres et la largeur approche de 3^{m},50. Les vingt-cinq *loculi* disposés tout autour se terminent en pointe comme dans les autres hypogées de Marisa. Ils ont en moyenne

2^{m},10 de profondeur. Leur largeur varie entre 70 et 80 centimètres en général, et leur hauteur entre 1^{m},30 et 1^{m},45. Le sol est encombré de terre et de fragments de dalles provenant du ruissellement des pluies et du vandalisme des chercheurs de trésors. L'entrée de la chambre funéraire est à l'ouest; on ne l'atteint qu'en se glissant à travers l'accumulation des débris et des terres qui forme un talus contre l'escarpe du roc.

Les inscriptions que l'on trouvera fig. 2, nos 6 à 14 sont tracées avec le mortier brun dont on se servait pour assujettir les plaques de fermeture des *loculi,* qui gisent maintenant en morceaux à travers la chambre.

N° 6. — (Ἔτους) ϛϑρ', Σαβοῦς τῆς Ἀπολλοδώρου. *Année 197, (tombeau) de Sabo fille d'Apollodore.*

Le sigle L qui précède le chiffre des années dans plusieurs autres hypogées de Marisa (*Painted Tombs,* p. 49, 55, 65, etc.) se retrouve ici malgré quelques éclaboussures. Quoique simplement ébauché le koppa se reconnaît aussi avec sa forme généralement usitée [1]. Calculée d'après l'ère des Séleucides cette date répond à 116 avant J.-C.

Σαβοῦς génitif de Σαβώ, qui est aussi le nom d'une ville riveraine de la mer Rouge, se retrouve dans deux autres inscriptions de Marisa comme nom de femme (*Painted Tombs,* p. 40 et 54). Apollodore est probablement le personnage qui revient comme défunt au n° 13. Ce nom a été aussi relevé *Painted Tombs,* p. 52 et 54.

N° 7. — Ἔτους ϛϙρ', Ἀντιφίλου τοῦ Δι[ονυσίου. *Année 175, (tombeau) d'Antiphilos fils de Denys.*

Nous avons reconnu un O dans le second chiffre de la date qui équivaudrait suivant l'ère de Séleucides à 138 avant J.-C. Pour nous la restitution des deux lettres de Διονυσίου tombées avec la disparition de la dalle de fermeture n'offre aucune difficulté.

La mention Δωσιθέου (*tombeau*) *de Dosithée* appartient au sixième *loculus* de la paroi septentrionale. M. Moulton rappelle à cette occasion le Dosithée de II Mach. XII, 19 et 26.

N° 8. — Ἀντιόχου (*tombeau*) *d'Antiochus,* nom également fréquent à cette époque.

N° 9. — Βορ' Διοδότου (*Année*) *172, (tombeau) de Diodote.* L'année 172 des Séleucides répond à 141 avant J.-C. Le nom de Diodote paraît avoir été en honneur en Syrie; il fut porté par Tryphon, tuteur et successeur d'Antiochus VI, par un Sidonien, philosophe péripatéticien du temps de Strabon, par un esclave de la cour syrienne.

(1) Reinach, *Traité d'épigraphie grecque,* p. 223. *Painted Tombs.* p. 77.

M. Moulton signale la terminaison... ΙΑΟΥ au-dessus d'un *loculus* du fond, le reste étant parti avec la dégradation de la paroi.

N° 10. — Au-dessus du 15e loculus nous avons pu lire le début et la fin du nom Δ[ημητ]ρία. Voir *Painted Tombs*, p. 52, 71. L'espace, il faut l'avouer, est assez restreint pour les quatre lettres effacées.

N° 11. — Ἔτου[ς] ασ', Ἡλιοδώρα[ς] τῆς Αἰνέου. *Année 201, tombeau d'Héliodora, fille d'Enée.*

Cette lecture proposée par M. Moulton est soutenable. Héliodoros se trouve dans *Painted Tombs*, p. 53 et 64. Le nom de Αἰνέας paraît aussi dans Josèphe et les Actes. Cependant si les deux premières lettres de la seconde ligne, assez énigmatiques, appartenaient à la fin d'un texte voisin disparu aujourd'hui avec la surface lisse de la paroi, on pourrait s'arrêter à la lecture Διοδώρα. L'année répond à 112 avant J.-C.

N° 12. — Εἰκονίου Σιδωνίας. *Tombeau d'Iconion la Sidonienne.* Cette lecture devant laquelle M. Moulton a reculé est cependant fort claire. Le nom de Εἰκόνιον comme nom de femme a été relevé dans des inscriptions. Voir le dictionnaire des noms propres grecs de Pape et Benseler *s. voce*. Les *Painted Tombs* ont, p. 66, une Φιλώτιον Σιδωνία qui est à rapprocher de notre épitaphe. Dans Térence, *Hec.*, I, 2, 6 Philotion est le nom d'une courtisane. Il en va peut-être de même pour Iconion.

N° 13. — Ἀπολλοδώρου. (*Tombeau*) *d'Apollodore,* sur le loculus le plus rapproché de l'entrée, à l'angle sud-ouest.

N° 14. — Les lignes tracées au-dessous du nom précédent sont à peu près désespérées. Peut-être le mot du début est-il Λιμπτίου? A la fin de la seconde ligne on croit discerner la date 210. Mais toutes les hypothèses que l'on peut faire sur ce morceau se heurtent à une grande incertitude.

En faisant cas de ce dernier chiffre, les dates recueillies dans ce tombeau vont de 172 à 210, ce qui s'échelonne, en se référant à l'ère des Séleucides, entre 141 et 103 avant l'ère chrétienne. Les dates de la tombe I vont de 117 à 194 (196-119 av. J.-C. ; celles de la tombe II, de 125 à 178 (188 à 135 av. J.-C.).

II. — DEUX TOMBEAUX A MEULE A ABOU GHOCH.

Sur la pente de la colline dite *Khirbet Deir es-Seikh* qui fait face au village d'Abou Ghoch vers le nord-est, les Pères Bénédictins résidant dans cette localité ont découvert, au printemps de 1923, deux tombeaux dignes d'être signalés. C'est au cours des travaux de terrasse-

ment que ces religieux poursuivent avec autant d'intelligence que d'opiniâtreté dans ce domaine délaissé depuis des siècles que cette

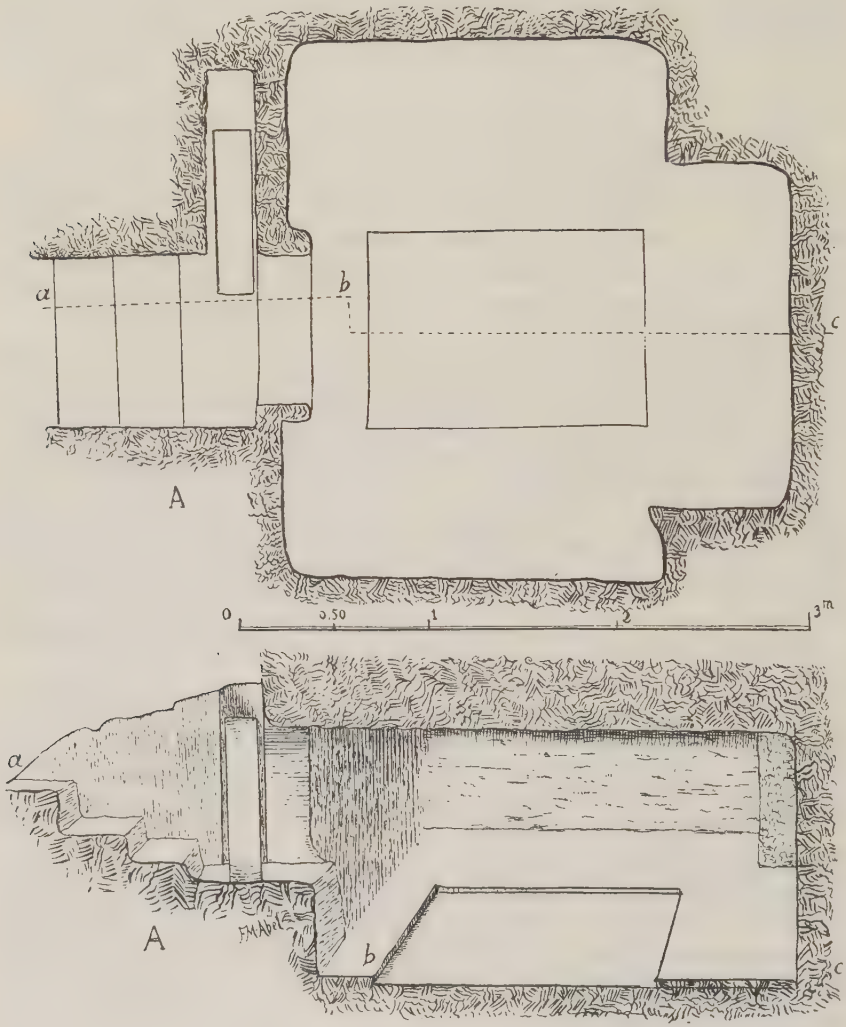


Fig. 5. — Abou Ghoch. 1er tombeau à meule.

double sépulture fut dévoilée. En déchaussant l'un des bancs de calcaire blanchâtre qui forment l'armature de la colline la pioche des défricheurs pénétra par deux fois dans la tranchée qui précède l'ouverture d'un tombeau en pleine roche. Dans les deux cas on eut la

surprise de se trouver devant une sépulture intacte fermée par une pierre roulante en forme de meule. Voici quelques indications des-

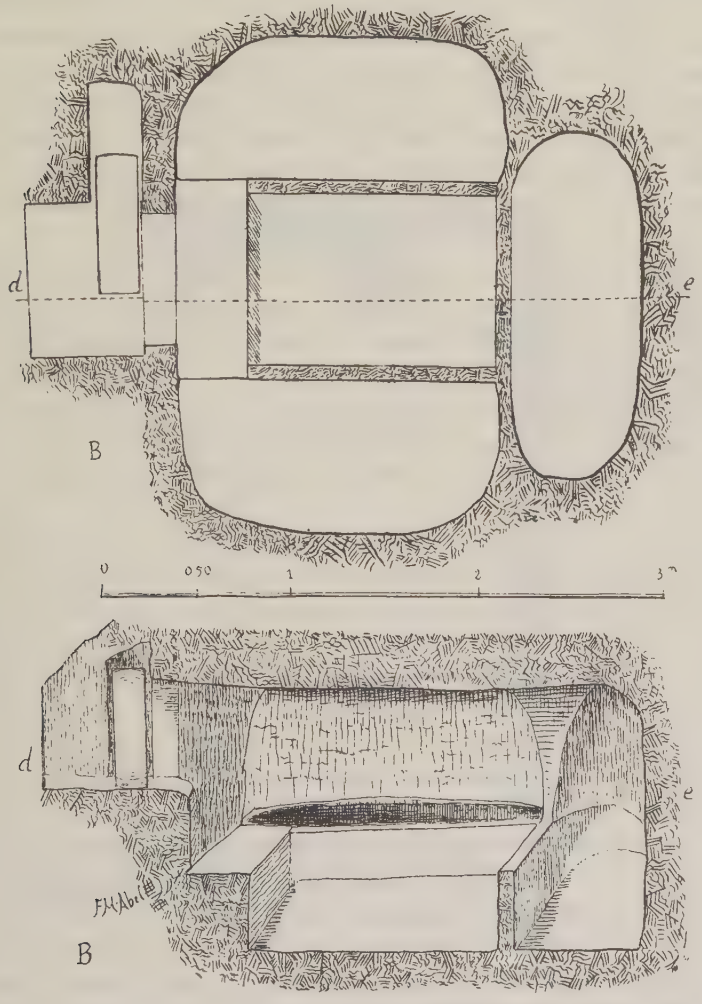


Fig. 6. — Abou Ghoch. — IIe tombeau à meule.

tinées à rendre compréhensibles les plans ci-joints que nous avons levés en juillet 1924 avec l'aide du R. P. Urbain, des Bénédictins de Jérusalem (fig. 5 et 6).

Le tombeau A consiste en une simple chambre taillée dans le roc mesurant environ trois mètres de longueur sur trois mètres de lar-

geur. Sa hauteur est de 1m,30. Rien de plus simple que sa disposition intérieure : un ressaut de rocher fait fonction de lits funéraires sur trois côtés, et c'est là que les corps étaient déposés à même le sol, comme on a pu en juger par les ossements qui y furent trouvés. L'entrée était fermée par une pierre roulante qu'il est nécessaire de repousser dans sa rainure lorsqu'on veut descendre dans le caveau (pl. XIII, 1). Le front de l'encadrement de l'ouverture a été un peu ravalé pour que la meule s'adaptât hermétiquement à l'entrée. Le diamètre de cette meule est de 0m,85 et son épaisseur est de 0m,22. Elle est précédée de quelques degrés excavés dans la base du talus rocheux.

Le tombeau B diffère du précédent dans sa construction intérieure (fig. 6). Le rocher y a été taillé de façon à former trois auges destinées à l'ensevelissement des cadavres, comme trois sarcophages fixes adhérant aux parois du caveau. Pour le reste, il reproduit à peu près le plan du tombeau A. Sa hauteur est de 1m,60 et une série de degrés qui ne figurent pas dans le dessin précédent son ouverture. Il est fermé par une meule de 0m,62 de diamètre et épaisse de 0m,25 (pl. XIII, 2).

Le procédé de fermeture de ces deux caveaux évoque spontanément celui que les Évangiles mentionnent à propos du tombeau du Christ. Pour fermer le sépulcre, Joseph d'Arimathie roule la pierre devant l'entrée προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου (Matth. XXVII, 60. Marc, XV, 46). Les scellés sont appliqués d'un côté sur la tranche supérieure de la meule et de l'autre sur le fronton de l'entrée. L'action de remettre la pierre roulante dans sa rainure pour dégager l'ouverture du tombeau est indiquée par le verbe ἀποκυλίειν. Ramener ce bloc de bonne pierre, lourde et sans défaut, offrant peu de prise, est certainement une opération difficile à laquelle des mains délicates doivent renoncer.

Des sépultures à pierre roulante ont été déjà trouvées sur divers points de la Palestine. A Jérusalem on connaît le tombeau d'Hélène d'Adiabène et celui des Hérodes, qui ont encore leur meule. Nous en avons vu à Moukhmas et à Naplouse au pied de l'Ébal (*RB.*, 1922, p. 90. pl. III). Il en existe un au Kh. Rousmia sur le Carmel (*SWP.*, *Memoirs*, I, p. 330). Le *Survey* en signale d'autres à Mougbar es-Šerif au nord de Moukhalid sur la côte, au Kh. Mâlouf sur le Néby Dahy, au Kh. Karkaš au sud-ouest de Ḥâris (*Memoirs*, II, p. 142, 123, 339 s.). Le tombeau du Kh. Mâlouf dont une petite coupe horizontale est donnée dans ce même volume, p. 123, reproduit exactement la disposition de notre tombeau B. Toutes ces sépultures appartiennent à

la dernière époque juive. Celles d'Abou Ghoch se recommandent entre toutes par leur parfait état de conservation et sont, à notre connaissance, les meilleurs spécimens de tombeaux à pierre roulante.

III. — ÉGLISE BYZANTINE AU KHIRBET HEBEILEH.

Le *Khirbet Hebeileh* est une ruine située à deux kilomètres à vol d'oiseau à l'ouest-sud-ouest de Beit Zekâria, sur le penchant d'une

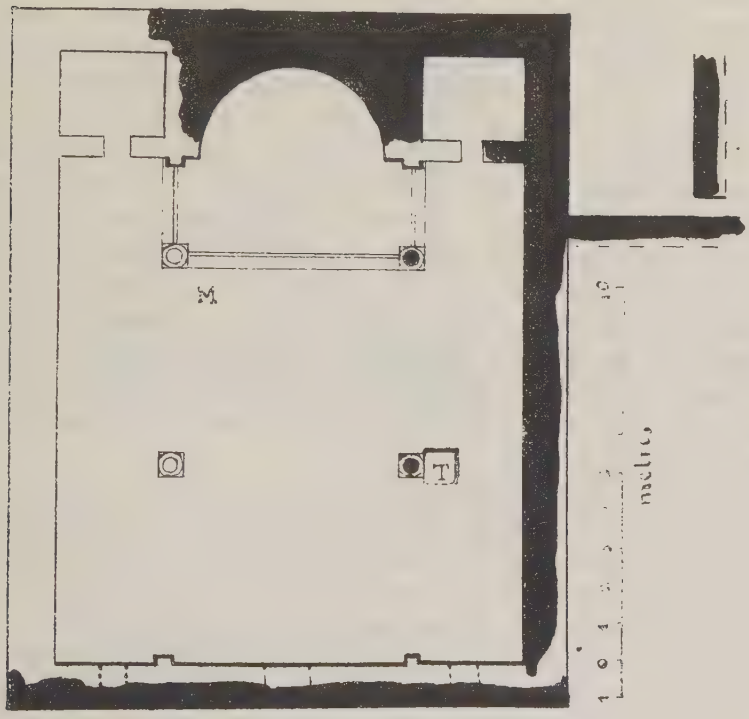


Fig. 7. — Hebeileh. Plan de l'église. (P. Savignac.)

montagne d'où l'on jouit d'une vue remarquable sur le haut pays judéen et sur la Séphéla. Il domine le village de *Djeba'* que l'on voit au premier plan sur la croupe dénudée qui s'abaisse vers Oumm er-Rous, et représente cette Gabatha que l'*Onomasticon* place à douze milles d'Éleuthéropolis. Les ruines en question se réduisent à de longs alignements de blocs taillés servant de clôtures à des champs et de parcs à bestiaux, à des sépulcres taillés dans le roc, à une grotte contenant un pressoir s'ouvrant au-dessous d'un chêne vert décoré du nom très répandu d'*el-Arbâ'în*. Le champ des ruines est passable-

ment étendu, atteignant la source qui coule sur la pente méridionale de la montagne. Les taillis qui l'environnent montrent que la région a été boisée jusqu'à une époque proche de la nôtre. C'est au milieu de ces amas de décombres qu'un *fellaḥ* installé avec sa famille et ses bêtes a trouvé dernièrement les vestiges d'une église.

A la nouvelle de cette découverte, je me rendis sur les lieux en compagnie des Pères Savignac et Carrière, le 24 octobre 1924, pour relever le plan de cet édifice. Nous nous trouvâmes en présence des arasements de murs d'une église de 18 mètres de long environ et de $14^{m},50$ de large. Comme le manifeste le croquis de la fig. 7 exécuté par le P. Savignac, l'abside encore très visible est dissimulée par l'extérieur et accostée de deux chambrettes. Le pavé surélevé du chœur s'avance jusqu'aux premières des colonnes qui partageaient l'église en trois nefs. Au point M, un large fragment de mosaïque couvre une partie du sol de la nef centrale, et en T s'ouvre un tombeau que fermait une dalle de mezzy dur sur laquelle se trouve gravé avec assez de gaucherie à cause de la dureté de la pierre : † ΘΗΚΗ ΚΛΑΥΔΙΑΝΟΥ (fig. 8, B). Dans les débris qui jonchent le sol notre attention fut attirée par une sorte de coffre en calcaire tendre et sonore au milieu duquel a été pratiquée une cavité circulaire (fig. 8, C). Des chapiteaux d'un dessin fort sommaire gisaient aux abords de la ruine sur l'emplacement de quelque dépendance de l'église dont les amorces sont apparentes.

Le type de cette église est assez commun nom seulement en Syrie (1) mais encore en Palestine où nous le retrouvons à Deir Azhar près d'Abou Ghôch, au Kh. Istaboul, à Karmel, au Kh. Oumm el-'Amed à l'ouest de Yaṭṭa, à el-Ksêfe dans le Sud Palestinien (2). Pour la disposition intérieure elle rappelle le plan d'Oumm er-Rous et, de plus loin, celui de Beit el-Djemal qu'elle surpasse en dimension (3). Comme l'une et l'autre de ces églises, celle d'Hebeileh a aussi un tombeau dans sa nef méridionale, sépulture du fondateur ou de quelque clerc de sainte mémoire. Ce n'est qu'à l'aide de fouilles systématiques que l'on pourra se rendre compte du développement que l'édifice avait à l'ouest, de l'existence d'un atrium ou d'un narthex, de l'extension véritable de la mosaïque, car, pour le moment, l'amoncellement des décombres et du fumier dissimule une bonne partie de la ruine. Le fragment de mosaïque qui nous a été accessible est assez élégant

(1) Butler, *Syria, Architecture*, sect. B., *Northern Syria*, fig. 54, 57, 60, 98, 151.
(2) *RB.*, 1907, p. 415. Mader, *Altchristliche Basiliken*, p. 175, 182, 210, 226 s.
(3) *RB.*, 1899, p. 453 et 1898 p. 613. *Das heilige Land*, 1917, p. 19.

pour nous faire souhaiter d'en voir le reste. Une succession de cercles entrelacés forme un encadrement nuancé assez original. Le motif

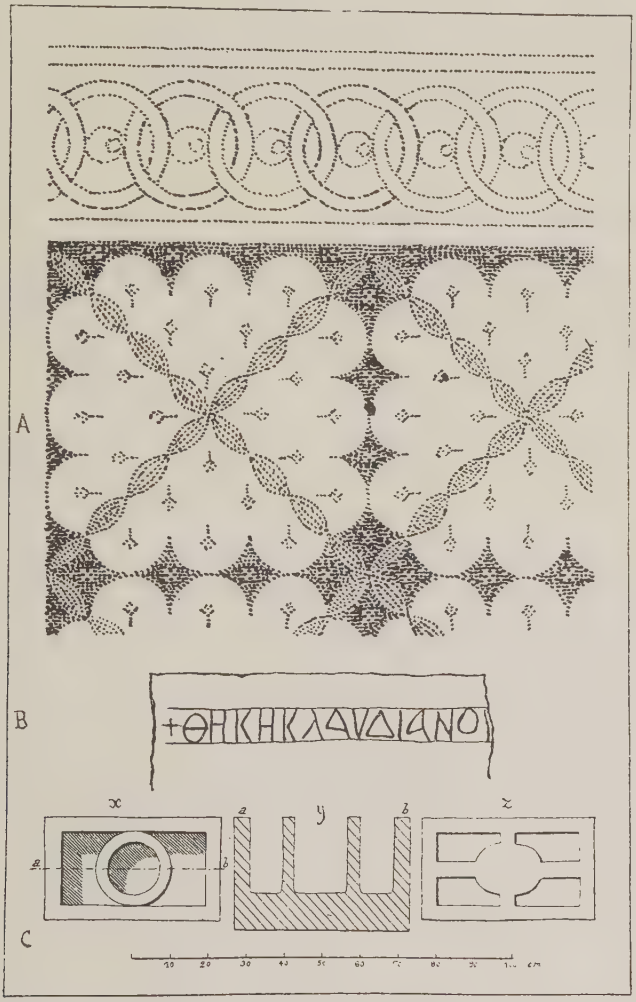


Fig. 8. — Détails de l'église du Kh. Hebeileh. (P. L.)

intérieur se compose de losanges et d'un semis de bouquets rouges et noirs; au point d'intersection les guirlandes se croisent sur un écusson à fond écarlate du plus somptueux effet (fig. 8, A). Ce dessin se rapproche beaucoup de celui d'une mosaïque de l'Éléona (4).

(4) Vincent et Abel, *Jérusalem*, II, pl. XXXIX, D.

Le coffret, aujourd'hui endommagé par la curiosité avide de l'Arabe, se trouvait primitivement au milieu du sanctuaire. Nous n'hésitons pas à le tenir pour le reliquaire qui contenait les ossements des saints placés, suivant l'usage, sous l'autel (5). A Saint-Étienne, nous avons trouvé dans les ruines de la basilique d'Eudocie un objet analogue. Telle est dans ses grandes lignes la physionomie de l'une de ces églises rurales qui foisonnaient en Palestine avant l'invasion musulmane.

F.-M. Abel.

Jérusalem, le 10 janvier 1925.

(5) La figure 8 C représente la projection de l'intérieur du coffret (*x*), sa coupe (*y*), et le dessin de son fond à l'extérieur (*z*).

RECENSIONS

ALBERT T. CLAY. I. *A hebrew deluge story in cuneiform* and other epic fragments in the Pierpont Morgan library. Volume V-3 de *Yale oriental series. Researches.* Petit in-4 de 86 pp. + 6 pl. New Hhven, Yale university press, 1922.

II. *The origin of biblical traditiona*, Hebrew legends n Babylonia and Israel. Lectures on biblical archæology delivered at the lutheran theological seminary Mt Airy, Philadelphia. Volume XII de *Yale oriental series. Researches.* Petit in-4 de 224 pp. New Haven. Yale university press, 1923.

III. *Babylonian records in the library of J. Pierpont Morgan.* Part IV : Epics, hymns, omens and other texts. Grand in-4 de 60 pp. + 50 pl. + 6 pl. phototyp. New Haven, Yale university press, 1923.

Trois volumes en un an, c'est un nouveau gage de l'incroyable résistance de l'assyriologue américain qui trouvait moyen, entre ses cours, conférences, publications de toutes sortes, de se rendre à Bagdad pour y ouvrir un institut d'archéologie et de conduire à travers toute la Mésopotamie un groupe de ses élèves ou collègues. Avant tout, M. le professeur Clay est éditeur de textes. Depuis de longues annees il a consacré ses loisirs à la publication des tablettes cunéiformes qui se sont entassées dans les musées des États-Unis. Mais ce labeur n'a pas suffi à son activité. Des vues générales sur l'histoire de la civilisation et des races en Orient viennent témoigner périodiquement d'un goût prononcé pour la confrontation des documents profanes avec les données bibliques. Par réaction contre le panbabylonisme, Clay s'est fait le champion d'une théorie nouvelle sur l'origine des Sémites et les étapes de leurs migrations. C'est le pays d'*Amurru* qui est devenu le *home* des Sémites du Nord et c'est l'Amorrhéen qui se substitue à l'Arabe pour représenter le Sémite pur sang (1). Avec un zèle de prosélyte, le savant professeur revient sans cesse à cette doctrine. Nous ne sommes donc pas étonnés d'en retrouver l'écho dans deux des volumes que nous avons sous les yeux.

I. Ainsi dans *A hebrew deluge story in cuneiform*, les deux idées maîtresses de la théorie sont nettement définies (p. 56 s.) : « Premièrement, dans le fait que les Arabes ont toujours filtré dans les pays adjacents il n'y a aucune base pour la théorie qui veut que, dans la période couverte par l'histoire écrite de l'homme, les habitants de Syrie, de Mésopotamie et de Babylonie, aient été dépendants de l'Arabie pour leurs Sémites et leur culture; au contraire, les Sémites en Syrie et en Mésopotamie avaient une existence et une civilisation indigène, celle-ci étant synchronique de la plus ancienne connue en Babylonie et en Égypte. Secondement, la position des panbabylonistes, nommément la prétention que la culture et la religion d'Israël étaient

(1) Cf. *RB.*, 1921, p. 628 s.

d'origine babylonienne, est sans fondement, car la culture est indigène, à l'exception de l'interchange d'éléments de civilisation qui a lieu ordinairement entre des peuples voisins; au contraire, les Sémites de Babylonie vinrent principalement de Syrie et de Mésopotamie dans le grand terrain d'alluvions, comme il en est fait écho dans la tradition « et il arriva, comme ils voyagaient vers l'Est, qu'ils trouvèrent une plaine au pays de Shinar », et ils apportèrent avec eux leur religion et leur culture qui, sous l'influence des Sumériens, aboutit à ce que nous appelons Akkadien ou Sémitique-Babylonien. » On voit que la thèse du professeur Clay prend la Bible à témoin. Mais le texte allégué (*Gen.* XI. 2) n'est pas tellement clair qu'on puisse y voir l'écho d'une migration vers l'est. Le sens obvie de l'expression בנסעם מקדם n'est pas *as they journeyed eastward*, mais « comme ils émigraient d'Orient » (1). C'est ainsi qu'interprètent les versions, à l'exception du Targum d'Onqelos qui rend מקדם par בקדמיתא « en avant ». Même dans *Gen.* XIII, 11, où l'expression « et il émigra d'Orient » crée une difficulté géographique insoluble, les versions (en exceptant toujours Onqelos qui cherche à sauver les droits de la topographie) n'ont pas hésité à traduire littéralement le texte hébreu. Il nous semble donc très peu prudent d'invoquer *Gen.* XI, 2 en faveur d'un déplacement vers l'est des générations post-diluviennes. Clay ramène ce texte avec prédilection (2). Il oublie que, même si l'Arabie est le berceau des Sémites, on peut parler d'une migration vers l'Est, à un moment quelconque de l'histoire. Car l'installation en Babylonie a été précédée de bien d'autres étapes. Mais laissons ce problème, pour le moment, et arrivons à l'objet propre de l'ouvrage de Clay : une histoire hébraïque du Déluge en cunéiforme! Le titre est alléchant. On s'attend à trouver une narration du cataclysme, analogue à celles de la Genèse, mais écrite à l'aide du syllabaire babylonien. Ou encore, s'agirait-il d'un récit rédigé en ce dialecte si intéressant des lettres d'el-Amarna, grâce auquel nous avons pu reconstituer en partie la langue de Canaan (3), prototype de l'hébreu? On est déçu quand on s'aperçoit que cette « histoire hébraïque du Déluge » n'est autre qu'un fragment depuis longtemps connu, publié, étudié, comme appartenant à une « deuxième recension du déluge » (4). L'acquisition de la tablette en question pour la collection Pierpont Morgan a permis à Clay d'examiner l'original, d'en donner une excellente reproduction photographique (pl. V s.) et une très exacte copie (pl. I s.). Mais où la théorie amorrhéenne s'est montrée agissante, c'est quand il a fallu interpréter le morceau. Dans ce texte qui remonte à l'année onzième d'Ammi-Zadouga, l'avant-dernier roi de la première dynastie de Babylone, le nouveau traducteur découvre une rédaction amorrhéenne. Jusqu'ici on pouvait hésiter entre une origine sumérienne ou akkadienne (5), la dernière étant de beaucoup la plus probable. En tout cas, on traduisait le texte comme du babylonien courant. Et voici que, selon Clay, les mots amorrhéens naissent d'eux-mêmes sous le poinçon du scribe qui écrit en caractères cunéiformes : « Non seulement le héros et les divinités sont Amorrhéens (*Amorite*), mais aussi certains mots qui n'étaient pas d'un usage courant en akkadien » (p. 18). Bien plus, ce n'est pas seulement le fragment en question, mais encore celui que nous avons appelé « Éa et Atarḫasis » (6) et que Clay appelle *a late redaction of the Atra-ḫasis epic*, puis le « Dialogue entre Éa

1) Lorsque מקדם n'est pas employé avec un verbe de mouvement, il peut alors signifier « à l'Orient », comme formule d'orientation. Ce n'est pas le cas pour *Gen.*, XI, 2.
(2) Cf. *The origin of biblical tradition*, p. 57.
(3) Voir « La langue de Canaan » dans *RB.*, 1913-1914.
(4) *Choix de textes...*, p. 120 ss.
5) Sur le sens d'akkadien, par opposition à sumérien, cf. *RB.*, 1920, p. 465.
(6) *Choix de textes...*, p. 128 ss.

et Xisouthros » (1), enfin le grand récit assyrien du Déluge (2) dans l'Epopée de Gilgamès, qui viennent à tour de rôle confesser leur origine étrangère. On saisit la portée de l'argumentation. Si les récits akkadiens ne sont que des retouches, des développements, des adaptations d'un récit amorrhéen dont la date, selon Clay, remonterait jusqu'à 4000 ans av. J.-C. (p. 32), il n'y a plus à parler d'influence babylonienne sur les récits de la Genèse. Les traditions bibliques et babyloniennes sont, l'une et l'autre, des produits d'Amourrou (p. 28). A première vue, les notes qui accompagnent la transcription et la traduction des diverses recensions akkadiennes pourraient faire impression. Des mots hébreux viennent çà et là souligner le mot babylonien ou assyrien dans l'intention de le naturaliser amorrhéen. Mais une étude attentive oblige à reconnaître que les rapprochements sont factices. Naturellement on peut toujours amener un mot hébreu à la rescousse, puisque l'akkadien est une langue sémitique et possède en commun avec l'amorrhéen (rameau auquel appartient l'hébreu) la plupart de ses racines. Autre chose est une ressemblance, autre chose un emprunt. Il faut noter que les exemples apportés par Clay sont fréquents surtout dans la première partie de la recension ancienne, celle du temps d'Ammî-Zadouga, et c'est précisément le passage où le texte est le plus mutilé. En comparant ce passage avec la col. III du texte dans lequel il voit *a late redaction of the Atra-ḫasis epic* (3), Clay prétend même que le dernier rédacteur s'est vu dans la nécessité d'expliquer parfois la relation amorrhéenne pour ses lecteurs akkadiens. Et d'autres fois ce rédacteur aurait mal compris l'original ! Ce qu'il y a de plus fort, c'est que Clay trouve des termes amorrhéens dans cette dernière rédaction elle-même, comme aussi dans la recension assyrienne (4). Mais pourquoi le rédacteur a-t-il expliqué dans certains cas et a-t-il, dans d'autres, gardé pêle-mêle les mots amorrhéens dans ses phrases akkadiennes? Ce qu'on néglige d'observer, c'est que dans un récit amorrhéen, si amorrhéen il y a, la touche amorrhéenne se reconnaîtrait non seulement dans l'un ou l'autre mot du vocabulaire, mais aussi dans les formes employées, dans la syntaxe ou le style. Les lettres d'el-Amarna qui émanent de Syrie ou de Palestine sont un bel exemple de rédaction amorrhéenne ou cananéenne. On y trouve les expressions de terroir, les gloses dialectales et toute une morphologie spéciale qui accoutre à la cananéenne même les verbes purement babyloniens. Or non seulement le morceau que Clay baptise *A hebrew deluge story in cuneiform* ne se présente pas avec ce galbe amorrhéen, mais même les prétendus mots amorrhéens ne deviennent tels que par des tours de force étymologiques. Un des exemples de prédilection est *ḫuburu* qui serait un synonyme de l'akkadien *puḫru* « assemblée » et représenterait un dérivé de חבר « se joindre, s'unir (5) ». Ce serait l'amorrhéen *ḫuburu* auquel on donne le sens d'*assemblage* (en anglais), assemblée. Mais il n'existe pas en hébreu (c'est la langue qu'on choisit comme témoin de l'amorrhéen) de dérivé de חבר sous la forme *ḫubur*. En outre, les dérivés abstraits de חבר signifieraient « société, compagnie, alliance » (6) et non pas « assemblée ». Enfin, il est inexact de prétendre que le mot *ḫuburu* est remplacé par *puḫru* dans la paraphrase du dernier rédacteur. Le passage parallèle (III, 1 ss.) du récit qui est considéré comme une adaptation akkadienne porte *ḫuburi-šina* aux mêmes

(1) *Choix de textes*, p. 126 s.
(2) *Ibid.*, p. 100 ss.
(3) Cf. ci-dessus.
(4) Voir les exemples allégués aux pp. 21-22 et aux pp. 23-24.
(5) P. 18 et p. 58.
(6) Cf. *RB.*, 1924, p. 15.

endroits que la rédaction originale et ne possède *puḫru* que dans la phrase *iltakan puḫur-šu* « il réunit son assemblée » qui ne paraphrase nullement les endroits où figure *ḫuburi-šina*. Le mot *ḫuburu* est très probablement une forme akkadienne du sumérien *ḫubur* « profondeur, dessous » (1). L'expression *ina ḫuburi-šina* signifierait « au-dessous d'eux », dans le sens d'« au-devant d'eux », de même qu'on a la formule *šapal-šunu* « au-dessous d'eux » avec la variante *maḫar-šunu* « au-devant d'eux » dans le Poème de la Création (2). Nous ne pouvons non plus reconnaître dans *masittu* de la première rédaction un terme qui serait glosé *nišitu* dans la seconde (3), pour la bonne raison que *masittu* et *nišitu* ne sont pas dans le même contexte. Outre qu'il s'agirait, toujours d'après Clay, d'un mot amorrhéen (*masitta* de l'hébreu שׂוא ou שׂאה!) glosé par un autre mot amorrhéen (*nišitu* correspondant à נשׂיה), il nous semble que la fin de la l. 8 de l'ancien récit est à lire *iz-za-kar-ma ši-it-ta* « il annonce la misère » (4). Quant à rattacher *iq-ta-ab-ta* à la racine עקב (p. 19 et p. 58), c'est une hérésie grammaticale qui aurait été évitée par une lecture *ik-ta-ab-ta* (de l'akkadien *kabâtu* « être lourd, considérable », équivalent à l'amorrhéen כבד). La forme *te-i-na* dans laquelle on propose de voir l'amorrhéen תאנה « figuier », au lieu de l'akkadien *littu* (= *tin-tu*), est en réalité le masculin *tênu, tînu,* correspondant à l'arabe *tîn*, et d'où dérive, *en akkadien*, le mot *tînânû* « (arbre) qui porte des figues » (5). Nous n'insisterons pas sur la restitution [*i-na ša-da*]-*ti-ši-na* (p. 59, l. 10), qu'il faudrait traduire « dans leurs champs », d'après le sens de שׂדה en amorrhéen. Le dernier rédacteur aurait mal compris le passage, d'où sa leçon : *i-na kar-ši-ši-na* « en leur ventre » (p. 66, l. 43). N'y avait-il pas, dans le premier texte, [*i-na ka-ba*]-*ti-ši-na* qui offre exactement le même sens que *i-na kar-ši-ši-na?* A la ligne suivante, une lacune se termine par *šu* que Clay traduit par « troupeau », d'après שׂה « mouton » (p. 19). La phrase de la seconde rédaction est : « Que le dieu Adad épargne sa pluie! » (6). Il est clair que la lacune du premier texte est à combler par [*zunna*]-*šu* « sa pluie », quelle que soit la façon d'écrire *zunna*. Quant au verbe *li-ša-aq-ṭi-il*, qui est interprété comme une forme de l'amorrhéen קטל « tuer », il correspond à *lu-šu-qi* « qu'il rende rare, qu'il épargne » (de יקר) de la seconde rédaction. Le sens de « faire tuer » est exclu par le contexte. On ne peut dire que les formes *lišaqtil, limtanni*, etc. (p. 19) sont probablement une particularité du langage amorrhéen ancien. La particule précative *lu*, devant la voyelle préformante *a* des formes verbales dérivées, se contracte tantôt en *lu*, tantôt en *li* (7). C'est principalement quand on arrive au récit purement assyrien (8) qu'apparaît le caractère factice des hypothèses proposées. Ainsi le mot *niširtu* « secret, mystère » (l. 9) est considéré comme « hébreu », sous prétexte qu'il n'était pas d'usage courant en akkadien (p. 23). Or le substantif correspondant n'existe pas en hébreu et c'est uniquement par comparaison avec l'akkadien qu'on donne à נצרות « choses gardées » (participe passif!) d'*Is.* XLVIII, 6 le sens de « choses mystérieuses ». Quant à l'usage de l'akkadien *naṣâru* dans le sens de « garder secrètement » et de *niširtu* dans le sens de « secret, mystère », les exemples ne devaient pas manquer dans la littérature de

(1) Cf. DELITZSCH, *Sumer. Glossar*, p. 215.
(2) *Choix de textes....* p. 36-37, l. 69.
(3) P. 59, n. 8.
(4) Pour le sens de *sittu* voir les passages cités dans le dictionnaire de Muss-Arnolt, p. 1130, B.
(5) Cf. MEISSNER, *Assyriolog. Studien*, VI, p. 34.
(6) Cf. *Choix de textes...*, p. 136-137, l. 44.
(7) Cf. Fr. DELITZSCH, *Assyr. Grammatik*, 2e éd., p. 274.
(8) *Choix de textes...*, p. 100 ss.

Babylone (1), comme on peut le conjecturer en relisant le texte sur l'Institution du sacerdoce (2), où nous rencontrons *niširtu* « mystère » aux ll. 7. 13, 16 du recto et *naṣâru* « garder secrètement » aux ll. 19 et 34. Noter que dans ce morceau liturgique, exactement comme dans le récit du Déluge, on a le parallélisme entre *niširtu* et *pirištu*. Nous sommes bien en présence de formules akkadiennes. Le beau passage où le dieu É-a avertit son protégé par un subterfuge qui rappelle celui du barbier de Midas, est un exemple classique du parallélisme assyrien (ll. 21-22) :

kikkiš kikkiš igar igar
kikkišu šimema igaru ḫissas
« Haie, haie! Mur, mur!
« Haie, entends! Mur, comprends! »

Selon la nouvelle théorie le mot *igar* (vocatif) et *igaru* (nominatif) glose *kikkiš, kikkišu*, tandis que *šimema* glose *ḫissas!* A la l. 66 le mot *kâru* serait l'hébreu כיר « mur ». En réalité, il est synonyme de *kûru* « fourneau » et nous devons traduire la l. 66 : « Je versai 6 *sar* de bitume dans le fourneau ». Nous ne pouvons continuer indéfiniment ce contrôle des réminiscences amorrhéennes que le savant professeur, avec le concours de M. Torrey, a cru pouvoir déceler. Pas un seul cas ne nous a paru probant. Bien au contraire! Une lecture attentive des identifications proposées fait ressortir que la tradition babylonienne concernant le Déluge possede sa physionomie propre, sans qu'il soit possible d'y reconnaître un style différent des autres récits religieux ou historiques. Sans doute il s'agit d'une tradition commune aux Sémites et il faudrait être aveugle pour ne pas saisir les ressemblances entre la relation akkadienne et celle de la Bible. Mais pour les Assyriens et les Babyloniens le déluge est un phénomène qui commence dans le sud de la Chaldée, à Shourouppak (aujourd'hui *Fâra*). Le personnage et sa famille sont du pays : on les connaît encore au temps du héros Gilgamès. Les dieux qui interviennent ne sont pas des Amorrhéens, malgré les affirmations de Clay (p. 28 ss.). On trouve parmi eux la grande triade du panthéon babylonien : Anou, le dieu du Ciel, Enlil, le dieu de l'atmosphère et de la terre, Ea, le dieu des eaux. Devant l'inondation les dieux se réfugient « aux cieux d'Anou ». La lutte entre *En-lil*, qui veut détruire l'humanité, et *É-a*, qui veut la sauver (3), est bien dans la note suméro-akkadienne. Une étude objective des divers textes ne favorisera guère les conclusions de Clay. Ces réserves ne diminuent en rien notre admiration pour les immenses services que ne cesse de rendre à l'assyriologie l'éminent professeur de l'université de Yale. La publication du fragment contenant l'ancienne version babylonienne du Déluge est un modèle du genre. La photographie des planches V-VI et la copie des pl. I-II permettent de reviser et de compléter les lectures faites précédemment. Deux autres morceaux, déjà connus eux aussi, sont édités avec le même soin. Ils font partie des mythes d'Adapa (4) et d'Étana (5). Clay en donne une bonne interprétation et ne néglige pas les traductions antérieures. Un dernier appendice contient les listes des anciennes dynasties de Babylonie. Elles devront être revisées d'après le prisme chronologique de Langdon. La note de la p. 86 est d'une importance capitale.

(1) Voir Zimmern, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LXXIV, p. 433 ss.
(2) *Choix de textes...*, p. 140 ss.
(3) *Choix de textes...*, p. 117, l. 171 ss.
(4) Fragment publié autrefois par Scheil (*Rec. de travaux*, XX, p. 127 ss.). Cf. *Choix de textes ...* p. 148 ss.
(5) Fragment publié également par Scheil (*Rec. de travaux*, XXIII, p. 18 ss.) Cf. *Choix de textes...*, p. 164 ss.

D'après une trouvaille faite sur place, la ville d'Isin, dont le site était inconnu, serait à localiser à *Bahriyat* « à environ 17 milles au sud de Nippour ». On voit qu'il y a d'excellentes choses dans l'ouvrage du célèbre assyriologue américain. Et l'on se demande pourquoi il attache tant d'importance à sa théorie amorrhéenne qui évidemment trouble la vue des faits réels.

II. C'est surtout en parcourant le volume intitulé *The origin of biblical traditions* que les orientalistes constateront l'influence néfaste du panamourrisme substitué au panbabylonisme. La préface a l'air d'un chant de triomphe. On y parle de la première *battery* et du premier *assault* contre les théories régnantes. Clay est entré dans l'arène avec une thèse révolutionnaire et de longue portée (*far-reaching*, p. 14). Il ne doute pas de la vérité de ses déductions, il espère y rallier tous les savants « honnêtes ». Et quand on lit la genèse de l'idée amorrhéenne décrite dans les *Introductory remarks*, on est deconcerté par le peu de consistance des faits générateurs. C'est, par exemple, au point de départ, l'équivalence de KUR-GAL « montagne grande » avec l'araméen *'wr* qui doit être *Amurru*, car *Amurru* peut se lire *Urru* ou *Uru* (p. 22). Puis c'est NIN-IB qui équivaut à *En-Mastu*, lequel égale *En-Martu* et, comme on a trouvé la valeur *urta* pour le signe IB (dans NIN-IB), voici *En-Martu* qui devient *In-urta*, « car *Martu* ou *Wartu* devinrent *'Urtu* » (p. 23). Donc *Amurru*, qui est *Martu*, est aussi *Wartu*, puis *Urtu*, *Urru*, *Uru*. C'est encore le pays de *Mar* qui devient *War* et finalement *Ur* (p. 43, n. 9). Le pays d'Abraham, *Ur* en Chaldée (*el-Mugheyir*), s'identifiera avec *Mari* sur l'Euphrate, « laquelle cité apparemment était le grand siège de l'adoration du dieu *'Ur* » et, puisque *Mari* est capitale d'*Amurru* (p. 25), la migration d'Abraham ne serait qu'un « retour d'Amorrhéens à leur home ancestral » (p. 43). Lectures syllabiques et idéographiques, désignations sumériennes et babyloniennes, se heurtent et finalement se confondent dans ce chassé-croisé d'étymologies qui doivent aboutir à nous persuader que « le nom d'*Amurru* s'écrivait *'wr* (*Uru*) en araméen » (p. 62). Cette syllabe *ùr*, ce mot *ùru*, c'est la clef de tout le système! On ne se demande pas si la Bible, qu'on prétend défendre par ces identifications simplistes, n'a pas distingué nettement la ville de אור « des Chaldéens » et le gentilice אמורי « l'Amorrhéen ». Parce que Jérusalem (ירושלים) a été transcrit *Uru-salim* et *Ur-salimmu* dans les textes cunéiformes, on y retrouve « le nom du grand dieu amorrhéen *Uru* » (p. 54). Ce même dieu si envahissant se retrouvera dans les noms de cinq des rois antédiluviens conservés par Bérose : Aloros devient *El-Or* « *El* est *Uru* (qui est *Amurru*) »; Alaparos devient *Alap-Uru* « ami (ou bœuf) du dieu *Uru* (qui est *Amurru*); Amillaros est *Amêl-Uru* « homme du dieu *Uru* », etc. Il va sans dire que toutes ces fantaisies, qui allaient jusqu'à interpréter Ευεδωραχος (*En-me-dur-an-ki*) par *Eved-Ur akh* « Serviteur d'*Uru*, le frère », tombent à plat depuis la découverte de la forme originale des noms dans les prismes chronologiques édités par Langdon. Le dieu des enfers, Nergal, qui dans la Bible est écrit נרגל, devient amorrhéen, grâce à une lecture *Nê-Uru-gal*, au lieu de *Nê-unu-gal* et aux lectures *Urra*, *Urra-gal*, au lieu de *Ur-ra*, *Ur-ra-gal* (p. 59). La théorie devient de plus en plus provocatrice. Le beau « poème de la création » (1), ce chef-d'œuvre de la littérature assyro-babylonienne, on ne se gêne pas pour l'intituler : *the amorite story of creation* (*enuma elish*). Le couple primitif *Apsû-Tiamat* et son rejeton *Mummu* deviennent des « mots amorrhéens ». Nous n'avons pas à revenir sur ces personnalités dont nous avons traité tout au long dans la *Revue* (2). Il est incontestable que le mot *abzu* a donne

(1) *Choix de textes...*, p. 2 ss.
(2) *RB.*, 1919, p. 355 ss.

naissance à *apsû*, ce réservoir d'eau sacrée qui entourait le monde, comme l'Océan des Grecs, et qui marquait ainsi la limite des terres (1). De là fut tiré l'hébreu אפס qui désigne d'abord l'extrémité du monde (אפסי־ארץ), puis l'endroit où tout cesse, le bout de tout, le néant. On forgea même un verbe אפס avec le sens de « prendre fin, cesser ». Aucune racine ne rend compte de ces mots empruntés. Clay renverse le système. Ce serait אפס « fin, limite » qui donnerait naissance à *apsû*. Mais le sens de « limite » est tout à fait secondaire dans *apsû*. Son sens primordial est celui du sumérien *abzu* « océan » et (comme on a dans le temple la mer d'airain) réservoir d'eau lustrale. Il contenait l'eau douce, par opposition à *Tiâmat* « la Mer » qui contient l'eau salée. Le nom de *Tiâmat* n'est que l'état construit de l'akkadien *tiâmtu*, *tâmtu*, qui est le mot courant pour désigner la mer. Les Amorrhéens disaient ים. Ils ont employé תהום, en souvenir de *tiâmtu-tiâmat*, quand ils ont voulu parler de l'abîme initial ou de la masse d'eau souterraine qui cause les cataclysmes. Ce ne sont pas les Babyloniens qui ont emprunté leur mot courant *Tiâmat*, ce sont les Amorrhéens qui ont recueilli *Tiâm*, *Tehôm*, dont ils ont éliminé la terminaison féminine pour lui enlever toute idée de personnification mythologique. Quant à *Mummu*, nous pouvons nous dispenser de le rapprocher de מהומה « trouble, tapage ». Il nous semble plus logique de voir dans *Mummu* un développement de *Mû* « eau », analogue à celui de *kû* en *kummu* (2). Nous pourrions continuer point par point la critique des prétentions pro-amorrhéennes du professeur Clay. Autant nous l'approuvons quand, avec des arguments sérieux, il plaide contre l'origine babylonienne du Sabbat (p. 117 ss.), autant nous nous défions de la monomanie qui consiste à voir Amourrou partout, à faire circuler dans toute la vallée de l'Euphrate un dieu *Uru*, succédané d'*Amurru*, à transformer en récits amorrhéens les histoires babyloniennes de la création, du déluge, des origines de la civilisation, à rechercher le paradis terrestre au pays de Mari, capitale d'Amourrou (p. 115 ss.). Nous ne méconnaissons nullement le rôle joué par les Sémites de l'ouest (Araméens, Phéniciens, Amorrhéens, Cananéens) dans l'histoire de l'ancien Orient. Nous savons que le nom d'*Amurru* a désigné une quantité géographique énorme, correspondant vaguement à ce que les Arabes de nos jours appellent *Shâmieh* « Syrie », par opposition à *Djezireh* « Mésopotamie ». L'une des « marches » de cet empire était Palmyre, *Tadmâr*, *Tadmor* (3), et il s'étendait jusqu'à la Méditerranée qu'on appelait parfois « mer d'*Amurru* ». Les astronomes désignaient l'ouest par le pays d'*Amurru* (4). Il y a longtemps que nous avons suivi le mouvement de ces Sémites occidentaux vers la Babylonie, mouvement qui a son expression la plus marquée dans la pénétration du dieu Dagan et l'arrivée au pouvoir de la dynastie d'Isin (5). Et c'est précisément parce que nous notons les étapes de ces envahisseurs que nous distinguons nettement ce qui appartient aux Sémites babyloniens, mélangés aux autochtones de Chaldée, de ce qui appartient à leurs congénères d'Amourrou. La Bible n'a pas à souffrir de ce partage. Les récits des écrivains sacrés ne sont pas un emprunt à Babylone. Ils sont rédigés en hébreu pour des Hébreux. Mais la famille d'Abraham est venue d'Ur en Chaldée et il y eut un moment où les ancêtres des Hébreux fusionnèrent avec les habitants des rives de l'Euphrate. Le culte du dieu-lune, Sin, n'est-il pas venu d'Ur à Harran, comme pour bien indiquer les étapes de la migra-

(1) *La religion assyro-babylonienne*, p. 73 s.
(2) *RB.*, 1919, p. 360.
(3) *RB.*, 1924, p. 106.
(4) *Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 41 s.
(5) *La religion assyro-babylonienne*, p. 17 s. *Conf. de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 43 s.

tion des Térakhites? Ainsi s'expliquent les ressemblances entre les traditions babyloniennes et israélites. Il n'est nullement nécessaire de supposer que ce sont les Amorrhéens qui sont venus s'installer dans la plaine de Sinéar. Et rien n'est plus dangereux que de transformer toute une littérature pour y découvrir des survivances d'une civilisation imaginaire. Quand nous apercevons des Amorrhéens en Chaldée, ils apparaissent comme tels, c'est-à-dire comme des envahisseurs du moment. Nulle part nous ne les voyons comme une de ces vagues qui inondent un pays et en transforment toute la physionomie. Nos guides, les sages de Babylone, savaient soigneusement discerner entre les plus anciennes installations ethniques, Sumer et Akkad, et les installations voisines, Amourrou (à l'ouest) et Élam (à l'est). L'idée ne leur est pas venue de faire venir Akkad d'Amourrou, pas plus qu'il ne nous vient à l'esprit de faire sortir Amourrou d'Akkad. Les origines de ces installations nous échappent. Mais les langues, qui sont les plus fidèles témoins des groupements humains, se répartissent en un certain nombre de grands rameaux dont les aspects renseignent assez bien sur les positions respectives de ces groupements. Or il est certain, et chaque progrès de la philologie sémitique confirme ce fait, que le babylonien le plus archaïque (avec sa mimation, sa déclinaison, sa prononciation des *iodh* et des *waw*) s'apparente singulièrement à l'arabe de nos jours (1). Il est certain aussi que les consonnes primitives n'ont gardé tout leur relief que dans la langue arabe, tandis que, dans les autres rameaux sémitiques (akkadien, amorrhéen, araméen), elles ont subi une certaine déperdition de force. C'est donc chez les Arabes que s'est le mieux conservée la langue mère, si l'on peut employer cette expression. D'autre part, on comprend très bien comment les Sémites quittent le désert arabe pour s'installer en Amourrou, véritable Éden selon Clay, ou en Babylonie, le long de l'Euphrate et du Tigre. On ne comprendrait pas comment ils seraient partis d'Amourrou pour venir mener la vie nomade au désert. Au fond, la thèse de l'Arabie « berceau des Sémites » garde encore toute sa force du point de vue philologique et du point de vue géographique. Quand il s'agit des origines, il faut se contenter de probabilités historiques. Si l'on veut ébranler une théorie qui a paru s'imposer à toute une génération d'orientalistes, il faut apporter des arguments plus solides que des rapprochements de mots ou des éventualités possibles. Nous savons que nous ne ferons pas céder au professeur Clay un pouce du terrain qu'il croit avoir conquis. Son *credo* est tout entier dans les pp. 64-65 : « *Je crois* que des fouilles en Syrie révèleront le fait que sa civilisation est grandement antérieure à celle d'Égypte et de Babylonie... et *je crois*, comme déjà mentionné, que les Amorrhéens qui, comme nous le savons positivement, émigrèrent à toutes les anciennes périodes vers l'alluvion babylonienne, la dotèrent de ses habitants sémitiques... *je crois* que ce que nous appelons babylonien sémitique est un dialecte de la langue amorrhéenne sous l'influence des Sumériens, qui introduisient leur écriture dans le pays et qui sont probablement responsables de beaucoup de particularités grammaticales de la langue babylonienne ». Cet acte de foi n'exercera pas grande influence sur les orientalistes de profession. Il est un indice de la conviction avec laquelle Clay a dû soutenir ses théories devant « le séminaire théologique luthérien » de Mt Airy à Philadelphie.

III. Avouons, sans ambages, que nous avons été vraiment heureux de retrouver non plus le théoricien, mais l'épigraphiste dans la publication des documents babyloniens de la collection Pierpont Morgan. Ce quatrième volume comprend surtout des

(1) D'où l'impossibilité d'en faire *a dialect of the amorite language* (p. 65).

documents d'ordre religieux ou magique. Les trois premiers numéros sont l'ancien fragment babylonien du Déluge, le passage du mythe d'Étana et le morceau de la légende d'Adapa, qui ont fait l'objet d'une publication spéciale dans *A hebrew deluge story in cuneiform* (ci-dessus). Après un début de protocole de *Śarru-kin* (Sargon l'ancien) et une petite tablette archaïque (de Djokha ou de Dréhem), voici des prières, des textes divinatoires et astronomiques, grammaticaux et mathématiques, qui font partie de séries connues. Le n° 6 est un cérémonial contre les maux qui peuvent provenir d'une éclipse de lune. Cette tablette devait faire partie du rituel d'Erech (1), car on désire que la catastrophe épargne, avant tout, la ville d'Érech (*Uruk*) et son temple principal *Bit-rêš* « temple-tête » (2), ainsi que l'*Es-gal* « maison grande » (3), le *Bara-maḫ* « siège élevé » (4), l'*E-an-na* (5) et les temples des dieux de *Tir-an-na* (6). En dehors des rites proprement religieux qui se pratiquent dans le temple ou autour du temple, relevons les prescriptions qui s'adressent à la foule et rappellent les agissements des peuplades sauvages ou semi-civilisées quand se produit le phénomène de mauvais augure. On se couvre la tête de ses vêtements, on pousse des cris, on demande que le fléau n'approche pas de la cité et de ses sanctuaires. On fait venir sept soldats du pays de *Muru*, dans le territoire d'Érech, et l'on oint leurs yeux, leurs mains et leurs pieds avec de l'écume du fleuve (7). On leur suspend un poignard au côté droit. Ils poussent alors les clameurs destinées à conjurer les maux qui menacent la cité. Un feu qu'on n'éteint qu'après la fin de l'éclipse joue évidemment un rôle de magie sympathique. La tablette n° 7 appartient encore au rituel d'Érech. C'est la sortie du dieu Anou pour se rendre à la *Bit-á-ki-tum*, c'est-à-dire au temple du nouvel an (8). La procession est décrite dans tous ses détails, avec les prières qui accompagnent les stations aux différents reposoirs. Nous avons là un très intéressant complément aux « fêtes du nouvel an à *Uruk* », décrites par Thureau-Dangin, d'après le rituel babylonien (9). C'est encore à la liturgie d'Érech qu'appartient la belle prière au dieu Anou, dans laquelle figurent les divers temples de la ville (n° 8). D'un tout autre caractère l'admirable lamentation de la déesse-mère, Ishtar, sur la destruction de sa cité sainte qui est aussi Érech (n° 9). Le début est remarquable, à cause du parallélisme qui va en se développant :

Toute seule elle va, toute seule elle va,
La mère-déesse, à cause de sa ville,
La dame du temple, à cause de son joyau,
A cause de sa ville qui a été détruite.
A cause de son temple qui a été anéanti (10).

(1) *RB.*, 1921, p. 625 s. et 1924, p. 151 ss.
(2) Cf. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens*, p. 71.
(3) Temple d'Érech : cf. *ibid.*, p. 74.
(4) Placé au-dessus de la tour à étages du *Bit-rês* : cf. *ibid.*, p. 74.
(5) Le fameux temple du dieu-ciel, Anou, à Érech.
(6) Mêmes expressions que dans Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 85, l. 35 et p. 124, l. 13; *Rec. d'Assyriologie*, XI, p. 142. Le nom de *Tir-an-na*, précédé du signe divin et suivi du déterminatif géographique, désigne la ville d'*Uruk* (Érech) : cf. l'équivalence de *tir-an-na* avec *Uruk* dans le vocabulaire de Bruxelles, I, 20 (Genouillac, *Rev. d'Assyriologie*, X, p. 81).
(7) Nous proposons pour la l. 24 une lecture différente de celle de Clay. Au lieu de *ma-a-tú im-ki šub-tu nâru...*, il nous semble qu'on obtient un sens plus correct, en lisant *ma-tú IM (ki) ru-tú nâri*. Le pays de IM, dans la région d'Érech, se lisait probablement *Muru* (Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, IX, 119). Le sens de *rutu* (pour *ru'tu*) *nâri* est « écume (salive) du fleuve ».
(8) On se demande pourquoi Clay lit encore *bit idkitum*.
(9) *Rituels akkadiens*, p. 86 ss.
(10) Le sens de l'idéogramme ḪUL (aux ll. 12 et 22) est *šulputu* (cf. Delitzsch, *Sumer. Glossar*,

A cause de son gynécée qui a été souillé,
A cause de son promenoir (1) qui est supprimé,
A cause de son trésor qui est pillé (2),
A cause de sa joaillerie qui est finie!
Sa fête a disparu, son peuple a cessé d'être (3).

Comme l'observe Clay, certains accents rappellent les Thrènes ou Lamentations. Nous n'insisterons pas sur les autres textes qui devraient être étudiés conjointement avec ceux des mêmes séries et qui grossissent de jour en jour. Le n° 52 est un contrat de mariage du pays de Ḫana (région de *tell 'Ashârah* sur le moyen Euphrate au sud de Deir-ez-Zor). Publié jadis par Johns (4), ce document très intéressant vient d'être étudié de nouveau du point de vue juridique, par Koschaker (5). Le n° 48 est identique à l'œil d'agate que j'ai publié en 1911 dans la *Revue Biblique* (p. 278). Parmi les quelques textes grecs qui terminent le volume il en est un assez intéressant, à savoir le n° 58 (sur un couvercle de jarre). L'inscription est ainsi conçue : Αριστεας ωι αλλο ονομα Αρδιδηλτειος. Aristée avait donc un second nom, celui-ci strictement babylonien : *Ardi-Bêlti* « Serviteur de Bêlit ». A ce propos l'auteur cite un autre texte, rédigé cette fois en babylonien : *Nanâ-iddina ša šumi-šu šanû Dimetiria* « Nanâ-iddin, dont le second nom est Demetrios ». Ces exemples illustrent la coutume qu'on retrouvera chez les Juifs de l'époque hellénistique d'adopter un nom grec à côté ou en place du nom sémitique. Les reproductions photographiques sont excellentes. On retrouve dans les copies cette acribie et cette élégance auxquelles nous a habitués depuis longtemps la main experte du professeur Clay.

P. Dhorme.

Alfred Rahlfs, *Ueber einige alttestamentliche Handschriften des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Band 3, Heft 1, extrait des *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Philologisch-historische Klasse, 1918, p. 161-203.

M. le professeur Rahlfs, en poursuivant ses recherches sur les versions de l'Ancien Testament dépendant des Septante, a été amené à considérer un groupe de quatre manuscrits éthiopiens ayant appartenu au couvent abyssin de Rome, S. Stefano dei Mori. Ces quatre manuscrits, qui contiennent respectivement l'Octateuque, les quatre livres des Rois, Isaïe avec l'Ascension d'Isaïe et l'Apocalypse d'Esdras, enfin les petits prophètes, moins Osée, sont aujourd'hui dispersés, le premier à Londres (6), le deuxième à la Bibliothèque Vaticane (*Borgia éthiopien 3*), les deux derniers à Oxford (Bodléienne, *éthiop. 7* et *8*).

Job Ludolf a dû voir les quatre volumes lors de son séjour à Rome, bien qu'il ait écrit pour le Pentateuque seulement : « Protographum autem vidi Romae in aedibus

p. 216), parallèle à *abâtu* de la l. 11. Nous lisons donc *uš-tál-pit*, au lieu de *uš-pi-lil* (*Clay*) qui est difficilement explicable.

(1) Lire *tal-lak-ti* (l. 14), au lieu de *ri-šit-ti* qui n'existe pas.

(2) Lire *im-maš-ša-'* (l. 15), au lieu de *im-šu-ša-'* qui n'est pas une forme.

(3) Lire *it-tag-mar*.

(4) *Proceedings...*, 1907, p. 177 ss.

(5) *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXV (1924), p. 197 s.

(6) Bibliothèque de la British and Foreign Bible Society.

Habessinorum », mais sa liste des manuscrits de la version éthiopienne de la Bible se trouvant en Europe n'a pas à leur sujet la précision qu'on attendrait d'un temoin oculaire. Après avoir mentionné sept livres ou groupes de livres artificiellement réunis, Ludolf ajoute (1) : « Quatuor magnis voluminibus continentur. quae, referente Gregorio. à Regibus Æthiopiæ olim Hierosolymam missa fuerunt, quique nomina sua inscripserunt, nempe Gebra-Meskel, Isaacus, et Zer-a-jacobus. Inde Romam in hospitium Habessinorum, istis autem fato functis, ut audivi, in Bibliothecam Vaticanam translati fuerunt. » S'il y a quatre volumes, on ne voit pas très bien de quoi chacun d'eux se compose, et M. Rahlfs eut été bien embarrassé pour les retrouver s'il n'avait rencontré une description plus exacte de leur contenu dans une liste des manuscrits de S. Stefano, établie pour Job Ludolf par son neveu Henri Guillaume, et publiée en 1823 par Thomas Pell Platt (2).

Ceci dit, les identifications de M. Rahlfs sont certaines et il faut le louer de sa perspicacité. Les quatre manuscrits sont anciens. leur texte mérite la plus grande considération. Aucun n'est exactement daté, mais le ms. des Rois a été présente au couvent éthiopien de Jérusalem par ʿAmda Ṣeyōn, qui régnait de 1314 à 1344, c'est donc un des plus anciens manuscrits éthiopiens existants. Dillmann attribuait l'Octateuque au XIIIe siècle, ce qui est contestable. mais il semble bien que tous ces mss. soient antérieurs au XVe siècle ou au plus tard de ce temps. L'histoire de leur venue à Rome est connue : le manuscrit des Rois fut apporté par le moine Māḥṣanta Māryām en 1637, ainsi qu'en témoigne une note autographe, et cette donnée vaut probablement pour tout le groupe, ainsi que pour un magnifique manuscrit du Senodos, ou collection des conciles. maintenant *Borgia æthiop.* 2. Il s'agissait alors de faire imprimer le contenu de ces mss. qui devaient ensuite retourner à Jérusalem. Ils ne furent pas imprimés et restèrent à Rome; plusieurs orientalistes les examinèrent à S. Stefano, au cours du XVIIe siècle : Ludolf en 1649. Petraeus en 1656, Vansleben en 1666, Jean Pastritius en 1694 et 1696. En 1700, ainsi qu'il a été dit, Henri Guillaume Ludolf les trouva encore à S. Stefano, et l'on se demande comment Job a pu imprimer dans son *Commentarius* en 1691 qu'ils avaient été transportés à la Vaticane. M. Rahlfs ajoute, que les manuscrits incorporés en 1731 à la bibliothèque de la Propagande y furent vus par Georg Christian Adler au cours de son séjour à Rome en 1780-2. Le manuscrit des Rois, conservé au musée Borgia, est passé en 1902 avec les autres manuscrits de ce musée à la Bibliothèque Vaticane, les trois autres avaient échoué en 1817 chez un antiquaire de Drury Lane à Londres, nommé J. Smith, où ils furent achetés, l'Octateuque par la British Church Missionary Society, les deux autres par Richard Laurence.

Dans l'ensemble telle est bien l'histoire des mss.; il se trouve toutefois dans la dissertation de M. Rahlfs plusieurs points qui méritent d'être rectifiés ou complétés. Tout d'abord, la date de l'entrée des manuscrits à la bibliothèque de la Propagande est inexacte; ils n'y arrivèrent point en 1731, mais seulement en 1759. M. Rahlfs a imaginé que le transfert fut consécutif à un bref du 15 janvier 1731, par lequel le pape Clément XII plaçait S. Stefano sous la juridiction de la Propagande (3). Or

(1) *Iobi Ludolfi alias Leutholf dicti ad suam historiam aethiopicam antehac editam Commentarius,* Francfort, 1691, p. 298 sq.

(2) *A Catalogue of the Ethiopic biblical mss. in the Royal Library of Paris, and in the Library of the British and Foreign Bible Society; also some account of those in the Vatican Library at Rome,* London, p. 7 sq. En raison de la rareté de cet ouvrage, M. Rahlfs a reproduit cette liste en son entier.

(3) P. 34 : « Dass aber die Propaganda nunmehr die äthiopischen Hss. von S. Stefano, die dort nicht mehr benutzt wurden, in ihre eigene Bibliothek überführen liess, war eigentlich selbst-

voici les circonstances du bref : vide de moines orientaux, au début du XVIIIe siècle, la maison attenant à l'église de S. Stefano et les jardins avaient été constitués en bénéfice par Clément XI, avec charge d'assurer un certain service dans l'église, et attribués à un de ses familiers, Silverio Campana, par bref du 10 octobre 1705. Puis, le 30 août 1724, Marco Antonio Ansidei, alors archevêque titulaire de Damiette, avait été nommé par Benoît XIII coadjuteur de Campana pour ce bénéfice avec droit de succession. Ansidei étant mort, comme cardinal-archevêque de Pérouse, le 14 février 1730, la chapellerie était vacante et les locaux inoccupés; Clément XII en profita pour rendre église et dépendances à leur première destination et chargea la Propagande d'y rétablir un hospice pour les moines coptes et abyssins. Et M. Rahlfs trouve tout naturel que la S. C. *de Propaganda fide* profite de ces dispositions pontificales pour dépouiller S. Stefano de ses manuscrits; ce serait en vérité une singulière préface à la réouverture d'une maison où devra dorénavant résider un interprète capable d'expliquer les lettres provenant d'Éthiopie ou d'Égypte (1). La vérité est tout autre : en 1731, il n'y avait plus de manuscrits éthiopiens à S. Stefano, et ce depuis la mort de Silverio Campana (9 août 1729). Cet honnête bénéficier de la basilique vaticane ayant choisi le chapitre de S. Pierre comme légataire universel, les manuscrits conservés jusqu'alors dans l'immeuble de S. Stefano avaient été tout naturellement transportes aux archives capitulaires. C'est de là qu'ils passèrent, par une décision de Clément XIII prise dans l'intérêt des études orientales, à la bibliothèque du Collège Urbain : remise en fut faite, le 23 janvier 1759, entre les mains de D. Costantino Ruggieri, surintendant de l'imprimerie de la Propagande, par les soins du Card. Garampi, archiviste du Chapitre. A la relation de Ruggieri est jointe un index sommaire des mss., bref mais précis, dont les quatre premiers numéros sont les manuscrits en question : « 1. Octateuco. 2. Libri IV Regum. 3. Profeti minori senza Osea. 4. Isaia e vari apocrifi (2). »

Une autre fois encore, M. Rahlfs donne une date inexacte et de cette date tire des conclusions erronées : c'est où il parle d'un premier transfert de manuscrits éthiopiens appartenant à S. Stefano, au profit direct de la Bibliothèque Vaticane cette fois. Mahṣanta Māryam ayant inscrit une note sur le manuscrit des Rois, pour dire qu'il demeurait propriété de Jérusalem et devait y retourner après impression. M. Rahlfs suppose que l'occasion de cette note a été un transfert de manuscrits de S. Stefano à la Bibliothèque Vaticane du temps de Māhṣanta Māryam, et précisément le 13 mai 1638 (3). On se représente alors le Souverain Pontife privant le couvent éthiopien de ses manuscrits au moment où y habitent des moines instruits et désireux de promouvoir la connaissance de leur langue, et M. Rahlfs est tout heureux

verständlich. » M. Rahlfs donne des références exactes au bullaire de la Propagande et à la *Controversia coptica* de Joseph Simon Assemani, où la série des faits ayant précédé le bref est parfaitement exposée, mais on a peine à croire qu'il a lu ces documents.

(1) « ... et Praefectus deputare valeat unum ex dictis Monachis aliumque quemcumque Administratorem seu Rectorem Ecclesiae praefatae, qui linguam Abyssinam, seu Aethiopicam, et Copticam, sive Aegyptiacam, nec non Arabicam sufficienter calleat, ac epistolas, aliasque scripturas, quae ex Aegypto, vel Aethiopia ad eamdem Congregationem Cardinalium, vel hanc Sanctam Sedem pro tempore transmittuntur interpretari valeat et debeat... », *Bullarium Pontificium S. C. de Propaganda Fide*, t. II, Rome, 1840, p. 73 sq.

(2) Je cite d'après les notes de mon collègue le P. Cyrille Karalevskij, à qui je dois la connaissance de cette pièce, trouvée par lui dans un volume d'actes de la S. C. de la Propagande se rapportant à l'année 1759.

(3) P. 42: l'erreur remonte au P. Chaine, *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. V, Beyrouth, 1911, p. 14. Mais l'invraisemblance était telle que M. Rahlfs aurait dû avoir l'idée de vérifier. La date est donnée exactement, par exemple, dans Isidoro Carini, *La Biblioteca Vaticana*, 2e éd., Rome, 1893, p. 83 sq.

que la note (1) de Mâḥṣanta Mâryâm ait empêché le manuscrit des Rois d'être transporté à la Bibliotheque Vaticane avec les autres tresors de S. Stefano. Cette manière de représenter les choses sent son Ludolf : les Papes ont été les premiers à encourager les études éthiopiennes, c'est grâce à eux qu'on a eu le Nouveau Testament de Tasfa Ṣeyon et le lexique de Wemmers. Si des manuscrits ont été transportés de S. Stefano à la Bibliotheque Vaticane, c'est lorsqu'il n'y avait plus personne au couvent éthiopien qui fût capable de s'en servir et en vue d'en assurer la conservation d'une facon plus efficace, jamais au détriment de ceux qui étaient naturellement appelés à les utiliser. Et l'événement auquel fait allusion M. Rahlfs eut lieu, non en 1638, mais en 1628, c'est-à-dire neuf ans avant l'arrivée de Mâḥṣanta Mâryam. A vrai dire le couvent n'était pas vide alors, car le chirographe d'Urbain VIII, en date du 6 mai 1628 (2), ordonne à « essi ethiopi, ministri et officiali » de livrer tous les volumes en leur possession. Mais ce formulaire quelque peu grandiloquent ne doit pas faire illusion : on lit en effet dans la relation du transfert rédigée le 13 mai 1628 par Felice Contelori, premier custode de la Vaticane (3) : « L'etiope ch'era custode se bene non sapeua ne legere ne scrivere se ritenne un libretto di otto o dieci fogli stampati in Roma (4 Institutiones chaldaicae Linguae, per che nel fine ui è il catalogo di tutti li Re di etiopia... » Cette fois, la situation perd son tragique : en face du bibliothécaire spoliateur, nous n'avons plus un Mâḥṣanta Mâryâm défendant avec empressement ses precieux manuscrits, mais un pauvre prêtre sans instruction, qui se contente de pouvoir conserver un alphabet imprimé!

M. Rahlfs a été plus heureux lorsqu'il a écarté une hypothèse de M. Roupp (5), suivant laquelle le manuscrit des Rois aurait appartenu à Pastritius (6). Cette hypothèse aurait été suggerée à son auteur, suppose M. Rahlfs, par la dernière ligne de la note que Jean Pastritius ecrivit sur ce manuscrit le 20 septembre 1696. M. Roupp, qui a commis une dizaine d'erreurs dans la transcription de cette note d'une page, rapporte comme suit la dernière ligne (7) : « Voluique hic annotare, beneficium hoc modo futurum tum domui tum emtoribus. » Pastritius ayant acheté le manuscrit aurait voulu se rendre utile à d'autres acquéreurs éventuels, ses imitateurs! Ici encore, prémisse fausse, mauvaise conclusion; il faut lire : « Voluiq(ue) hic annotare in beneficiu(m) hoc modo futurum tum domus, tum eruditor(um). » C'est plus latin et plus psychologique : ce n'est pas à ses successeurs qu'a pensé Pastritius, mais aux hôtes de S. Stefano et à ses confrères en érudition.

M. Rahlfs a justement estimé aussi (8) qu'il fallait reconnaître notre manuscrit des Rois dans l'énoncé fautif d'Adler : « Geschichte der Könige in Ethiopien. » Ici encore, avec un peu plus d'exactitude chez M. Roupp, la chose eut été tout à fait claire; car le titre imprimé au dos du volume, transcrit MSS. AETH | HIST REGUM ET CATALOG | PONTIF., ne justifierait pas la méprise d'Adler. Il y a, en réalité : MSS. | HIST. REGUM | etc., avec l'addition AETH, en petits caractères, au-dessus de la syllabe GUM. Adler était donc fondé à comprendre HIST. REGUM AETH « His-

(1) Une note écrite en ge'ez!

(2) *Vat. lat. 7763*, f. 149.

(3) En minute et expédition dans *Vat. lat. 7763*, ff. 100 sq. et 99.

(4) Le diligent bibliothécaire a d'ailleurs pris soin d'ajouter à la marge, dans l'exemplaire destiné au Cardinal bibliothécaire, Francesco Barberini, que le volume existait déjà à la Vaticane, *Vat. lat. 7763*, f. 99v.

(5) P. 26, n. 1.

(6) Cette malencontreuse hypothèse est qualifiée par Roupp de « sichere Tatsache », *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI (1902), p. 303.

(7) *Loc. cit.*, p. 300.

(8) P. 33.

toire des Rois d'Éthiopie ». Quoi qu'il en soit, c'est à cette fantaisie du doreur que nous devons d'avoir encore à Rome, à ce qu'il semble, ce manuscrit des Rois. L'amateur indélicat de manuscrits bibliques, qui fit sortir du Palais de la Propagande l'Octateuque et les deux manuscrits des Prophètes, aura dédaigné notre manuscrit, ainsi que le Sēnōdōs, en raison de leur contenu non biblique. Il a eu en effet le temps de faire son choix sur les rayons : le Pentateuque était en XLII. D. 13 et les deux autres manuscrits volés, respectivement en XX. E. 4 et XX. A. 13, tandis que le manuscrit des Rois était en XLII. D. 14 (1), voisin comme il l'avait toujours été, à S. Stefano et à S. Pierre, du ms. de l'Octateuque. Pour compléter l'histoire des manuscrits, il ne reste donc plus qu'à découvrir le nom du bibliste, qui a dirigé le départ de Rome, et celui de l'amateur dont J. Smith a dispersé la bibliothèque en 1817 ; il ne faut pas désespérer d'y arriver un jour.

Eugène TISSERANT.

Rome, le 28 août 1924.

Origène; sa vie, son œuvre, sa pensée par Eugène de FAYE. Vol. Ier : **Sa biographie et ses écrits**, in-8° de X-243 pp. 37e volume de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études (Sciences Religieuses). Paris, Leroux, 1923.

Retirer Origène des sphères de légende où l'ont relégué une admiration et une hostilité également passionnées pour le ramener aux proportions de l'histoire, ce n'est pas diminuer la valeur du célèbre Alexandrin. M. de Faye a estimé, en effet, qu'il ne lui enlevait rien à le mettre dans son milieu, à dévoiler ce qu'il tenait de son ambiance, à préciser les formes de sa vaste pensée à travers l'abondance de ses écrits, dessein qui nous vaut un premier volume limité aux questions de biographie et d'histoire littéraire, prélude d'un second volume où sera scrutée plus à fond la pensée d'Origène et élaborée la synthèse de sa doctrine.

Il va de soi que c'est le livre VIe de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, source principale sinon unique touchant l'existence du grand écrivain, qui sert à dresser le cadre de son activité de didascale, d'exégète, de prédicateur et de controversiste. A la lecture de l'aperçu où M. de Faye a mis en œuvre toutes les ressources de l'érudition moderne personne ne s'étonnera de l'empreinte alexandrine qui distingue le caractère d'Origène. Les années 185 et 251 sont admises comme les dates extrêmes de cette carrière bien remplie. Origène serait mort, non à Tyr, mais à Césarée à la suite de tortures subies durant la persécution de Dèce. Du berceau à la tombe, le fils du martyr Léonide s'est montré un croyant convaincu et zélé, ce que mettent en relief l'analyse de ses actions et plusieurs de ses confidences. Aussi bien le récent biographe ne partage pas l'opinion de Renan sur l'affaiblissement de la foi d'Origène au contact de la philosophie grecque et du gnosticisme.

Tout au contraire, M. de Faye prend à tâche d'établir qu'après son initiation à la philosophie comme avant, le didascale n'a jamais rien renié de sa foi et que ses sentiments profondément chrétiens n'ont pas éprouvé de fluctuations. Le traité qu'il composa sur le martyre et sa constance au milieu des persécutions en fournissent

(1) M. Rahlfs a observé qu'aucune des cotes anciennes relevées par moi sur ce ms., *Specimina codicum orientalium*, Bonn, 1914, p. XLII, ne correspondait à la donnée d'Adler. De fait, je n'ai jamais rencontré sur des mss. orientaux du Musée Borgia de cote exprimée par un chiffre romain suivi d'une lettre et d'un nombre en chiffres arabes, sans doute parce que les cotes de l'époque ou passa Adler étaient écrites sur de petites fiches placées dans le volume et dépassant la tranche supérieure sans être fixées en quoi que ce soit.

une bonne preuve. Cette intégrité de la foi unie à la connaissance des philosophes était remarquable au point de paraître une énigme aux yeux de Porphyre; elle reste incompréhensible à quelques historiens. Persuadé que l'ascétisme favorise l'étude et représente l'idéal de la vie chrétienne, Origène n'hésite pas à l'embrasser de bonne heure. Ce genre d'existence, au dire d'Eusèbe, lui était inspiré par l'Evangile et les instructions du Seigneur. M. de Faye en doute, enclin à y voir une influence de la philosophie pythagoricienne ou cynique. Rien ne justifie ce doute. Le goût du savant pour les abstractions du Platonisme n'a pas été poussé jusqu'à aimer la morale des sectes. Il n'a cessé de tenir philosophes et gnostiques pour des adversaires. Origène s'est laissé mouvoir par l'impulsion qui plus tard conduira au désert des ignorants de la sagesse humaine comme Antoine et Macaire. L'Évangile renferme assez de sentences et d'exemples qui justifient l'ascétisme. Il peut sembler illogique qu'un exégète aussi froid à l'endroit du sens littéral ait pris au pied de la lettre des conseils évangéliques et certaines paroles qu'il aurait dû convertir en métaphore, comme dans le cas de son autocastration, il y a là un phénomène de conscience qui s'explique par une formation religieuse intense et par les convenances d'une situation que les succès rendaient périlleuse. Au reste, si (pour nous servir des termes de son biographe) Origène n'a jamais été tolérant, s'il a été un fanatique, c'est un indice qu'il n'a pas emprunté sa règle de vie aux principes élastiques de la morale philosophique. Lorsqu'en 232 l'illustre professeur dut quitter Alexandrie, en butte aux attaques de l'évêque Démétrius qu'offusquait son prestige, sa foi ne fut pas mise en cause. Saint Jérôme (*ép.* XXXIII, 5) l'affirme : « *non propter dogmatum novitatem, non propter heresim... sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur.* »

La position d'Origène vis-à-vis de la philosophie se trouve définie avec justesse dans l'ouvrage qui nous occupe. Ce n'est pas le dédain d'un Tertullien qui se soucie peu de comprendre l'adversaire, ni l'engouement d'un Clément qui pousse la complaisance jusqu'à égaler Socrate, Platon et les Stoïciens aux prophètes d'Israël, c'est la résolution d'une intelligence qui, s'apercevant d'une lacune dans sa formation, veut acquérir une science utile à son enseignement. Répondre aux objections soulevées contre son exégèse au nom de la philosophie, fournir des explications satisfaisantes sollicitées par ses auditeurs, il ne le pouvait qu'à la condition de se renseigner exactement sur les opinions que l'on professait dans les écoles. Aussi bien se mit-il avec l'ardeur de son tempérament à compulser les livres des philosophes et à fréquenter les leçons du maître le plus réputé de son temps, Ammonius Saccas, dont Plotin fut également le disciple. Porphyre nous a renseignés sur un certain nombre des philosophes étudiés par Origène et la liste se complète à l'aide des allusions contenues dans le *Periarchon*. Sa préférence allait à Platon et aux platoniciens de son époque sans exclure les néopythagoriciens ni les stoïciens, ni Aristote. Acquérir des idées, développer par de nouvelles considérations les notions reçues constituait pour lui le vrai bonheur, la raison d'être de l'existence humaine, principe qui l'amènera dans son *Exhortation au martyre* à placer la béatitude suprême dans la parfaite connaissance du bien et la satisfaction complète de l'esprit. Si l'on ne doit pas, à propos d'Origène, parler d'une conversion à la philosophie, il faut reconnaître qu'elle fut pour lui une révélation. La finesse de son esprit grec l'avertit promptement qu'on « en pouvait tirer de frappantes illustrations au profit de la foi, des idées qui expliquaient et justifiaient les croyances des chrétiens, toute une savante dialectique que l'on pouvait retourner contre les détracteurs de la religion du Christ ». Il crut en même temps que l'objet de la croyance, que le dépôt de la tradition gagnerait à être

coulé dans des formules philosophiques, que les éléments ou principes de la doctrine révélée y trouveraient une facilité de développement incomparable, parvenant à forcer l'attention des écoles grecques qui ne dissimulaient pas leur mépris pour le dogme barbare. Ce travail d'adaptation aboutit à un système de philosophie chrétienne dont Origène fut en possession dès l'âge de trente ans et auquel il demeura fidèle toute sa vie. Ses écrits ne présentent en effet aucune trace d'une évolution nouvelle dans ses idées et c'est en vain que l'on y chercherait l'histoire de sa pensée.

Alexandrin par sa culture philosophique, l'astre du Didascalée l'est encore par sa méthode critique. Les « Nouvelles études sur l'Odyssée » de M. Victor Bérard (*Revue des Deux-Mondes*, 1er sept. 1924) viennent de rappeler au grand public ce que l'œuvre d'Homère doit aux grammairiens d'Alexandrie, Zénodote, Aristophane de Byzance et Aristarque, et le procédé imaginé par eux pour dégager le texte primitif des répétitions et des interpolations qui l'alourdissent. M. de Faye se garde naturellement de passer sous silence les services que rendirent à la poésie grecque ces fondateurs de la critique textuelle sans dissimuler les inconvénients qu'entraînait leur méthode. La confection des Hexaples n'est que l'application à la Bible de cette méthode, et l'originalité d'Origène consiste à avoir soumis les textes de l'Écriture aux règles en usage dans les écoles depuis les Ptolémées. A l'instar des grammairiens il s'est donné la peine de réunir des manuscrits, de les collationner, d'en comparer les leçons, de marquer d'un *obel* les passages à éliminer et d'un *astérisque* les phrases ou mots qu'il fallait lire dans le texte corrigé. Travail gigantesque, le plus grand titre de gloire d'Origène, qui suppose chez lui un sens exact des nécessités de l'exégèse et de la controverse. A quoi bon commenter un contresens ou un non-sens? De quelle vertu peut être un argument fondé sur un texte que l'antagoniste récuse comme inauthentique? Si les premiers apologistes avaient manqué en partie leur but, n'était-ce pas pour avoir usé d'une version biblique dont la teneur n'était pas toujours au-dessus de toute contestation? Aux regards d'Origène, porter remède à cet énervement de l'enseignement chrétien s'imposait autant au point de vue de la foi qu'au point de vue de la science. Il eut si bien raison que les adversaires les plus acharnés de sa doctrine ne manquèrent pas de s'inspirer quand même des principes de sa critique textuelle. En dépit des altérations que durent subir à cette œuvre les défauts de la transmission manuscrite, les Hexaples marquent une étape décisive dans les études bibliques.

Les Hexaples n'étaient cependant qu'un travail préparatoire à l'œuvre exégétique, la base indispensable du commentaire. Interprète des livres saints, Origène exhibe encore une empreinte alexandrine indéniable, ainsi que le montre l'intéressant chap. VII du présent volume. L'allégorisme érigé en système obtenait la faveur des écoles grecques et juives d'Alexandrie. Il sauvait du ridicule et du scepticisme, ou tâchait de le faire, les légendes des religions populaires. Les mythographes s'ingéniaient à tirer des pensées profondes et rationnelles du fatras des fables antiques. La mode gagna le monde intellectuel du judaïsme parmi lequel Philon brille d'un éclat particulier, et les exégètes chrétiens ne purent s'en défendre. L'épître de Barnabé, Héracléon, Clément d'Alexandrie prouvent plutôt que l'allégorisme formait, au sentiment des maîtres, la seule, la véritable méthode d'interprétation. Philon avait tracé la voie pour l'Ancien Testament, le Nouveau pouvait-il être épargné? Sous le règne incontesté de tels principes, Origène ne pensa pas un instant à résister à cet engouement. Comme il paraphrasait avec sa maîtrise accoutumée, Porphyre en concevait un dépit qui éclatait en ces termes : « Il y a des gens qui loin

de rejeter les absurdités des écrits juifs, cherchent à les expliquer. Ils imaginent des interprétations qui ne peuvent s'accorder avec les textes. Ce n'est pas tant pour justifier une religion étrangère, que pour rendre leurs doctrines acceptables et dignes de louange. Ils représentent les textes de Moïse, qui sont parfaitement clairs, comme autant d'énigmes; ils leur confèrent un caractère sacré en prétendant que ce sont des oracles pleins de mystères cachés; avec ce procédé ils ne font qu'obscurcir le jugement. » Un tel reproche trouvait prétexte dans un dédain marqué pour le sens littéral et historique et dans les déductions à perte de vue et sans contact avec le texte qui caractérise l'exégèse allégorique des Alexandrins. Les exemples empruntés par M. de Faye aux commentaires d'Origène tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament sont de nature à provoquer l'étonnement de notre époque où l'esprit positif procède à l'interprétation des choses du passé à la lumière des langues anciennes et des résultats de l'archéologie, où l'on n'a pas la candeur de retrouver un système philosophique coordonné dans le récit des origines, ou les traditions d'une vie pastorale. Le travail des Hexaples, à vrai dire, méritait un autre couronnement. On se prend malgré soi à déplorer sur ce point l'influence alexandrine et à regretter beaucoup moins la perte d'une grande partie de l'œuvre exégétique d'Origène. Il en reste suffisamment pour s'édifier sur sa méthode. On sera juste, en reconnaissant combien il est difficile de s'abstraire de son temps et de son milieu, et qu'après tout, Origène, loin de se laisser emporter nonchalamment par le courant, a su se frayer une voie particulière, distincte de celles des platoniciens et des gnostiques. La spéculation chez lui n'abolit pas entièrement l'historicité. Colligeant tous les mérites possibles du commentateur alexandrin, comme nous le relevions dans *RB.*, 1904, p. 298, M. Preuschen n'a pas hésité à le saluer du titre de créateur de l'exégèse scientifique. Le fait est que les exégètes des siècles suivants et non les moindres, comme Jérôme, l'ont pris pour modèle et pour maître. Lorsque l'évêque de Jérusalem, Jean, flétrissait l'anthropomorphisme en présence de saint Épiphane, il parlait sous l'inspiration d'Origène. Saint Jérôme s'est fait la main en traduisant les homélies du savant didascale, sorte de commentaires vulgarisateurs avec des échappées morales où l'on retrouve le même procédé que dans les grands commentaires, l'allégorie outrée jusqu'à impatienter l'auditoire. La faveur que rencontrèrent sans obstacle les homélies sur le Cantique des Cantiques n'est pas encore près de s'évanouir.

Au sujet de l'exposé théologique du *De Principiis* qu'Origène a la prétention de fonder entièrement sur les Écritures, et qui devait plus tard soulever contre lui tant d'orages, il existe une question de critique textuelle touchée ici par M. Bardy (*RB.*, 1919, p. 106-135 et reprise récemment par le même érudit avec plus d'ampleur dans une thèse intitulée : « Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du *De Principiis* d'Origène. » Il s'agit de savoir jusqu'à quel degré la traduction du *Periarchon* par Rufin est fidèle, si elle mérite plus de crédit que celle de saint Jérôme dont il subsiste quelques extraits. La réhabilitation de la version rufinienne entreprise par M. Bardy n'a pas convaincu M. de Faye qui s'en explique dans un appendice (p. 225), demeurant attaché aux vues de Koetschau. L'auteur ne laisse pas que d'analyser cet ouvrage dont la teneur actuelle exige d'être utilisée avec de multiples précautions.

Plus heureux avec le *Contra Celsum* qui nous est parvenu dans son intégrité, l'historien d'Origène a beau jeu de nous en donner une analyse détaillée et d'en tirer du philosophe Celse une physionomie exacte. L'admiration que M. de Faye professe à l'endroit de Renan ne l'empêche pas de retoucher certaines appréciations

de ce dernier. Celse n'est pas le rationaliste « qui s'est donné pour spécialité de rechercher les duperies auxquelles la pauvre humanité est sujette ». Il est religieux, tient de Platon un concept relevé de Dieu, admet l'existence des démons et des dieux subalternes, croit aux prodiges et aux oracles. Le reproche que sa critique adresse aux chrétiens est d'avoir surfait Jésus, de l'avoir entouré d'un prestige immérite, de prendre pour des miracles des tours de goètes. « Ce Jésus n'a pas l'éclat, la grandeur, le prestige surhumain qu'un Grec exige toujours d'une divinité ou même d'un demi-dieu. Cela suffit à Celse pour l'écarter. » L'auteur du *Discours véritable* argumentait en homme du dehors, dépourvu du sentiment de l'élévation des enseignements et de la personne du Christ qu'Origène sentait mieux que personne. D'où ces réponses où la dialectique échauffée par une ardente conviction rétorque les coups de l'adversaire, réponses que l'apologétique contemporaine ne désavouerait pas.

Nous n'avons pas à insister davantage sur ce duel qui laisse nettement au critique l'impression que les deux antagonistes étaient dignes l'un de l'autre. M. de Faye rend justice à Origène. Il est d'ailleurs nécessaire que son héros soit grand sur toute la ligne : son action prépondérante doit, à son avis, expliquer l'évolution du dogme chrétien, et Harnack est pris à partie pour avoir meconnu le rôle de l'Alexandrin dans le développement de la doctrine de l'Église. Ce qu'il a accompli dans sa ville en transformant la simple école biblique du Didascalée en école de philosophie religieuse pareille à celles des philosophes les plus renommés d'Alexandrie. Origène l'aurait réalisé sur une plus vaste échelle dans le monde chrétien. Son œuvre, exerçant sur les esprits une action décisive, aurait déterminé la direction qu'ils devaient prendre. Ce qui est vrai pour la méthode critique, l'exégèse allégorisante et l'apologétique, se vérifie-t-il aussi clairement dans le domaine du dogme? L'auteur se réserve sans doute d'expliquer dans son second volume comment la philosophie, introduite par Origène dans le christianisme, s'y est maintenue, et de justifier l'identification qu'il avance de la philosophie chrétienne avec l'origénienne.

F.-M. Abel.

BULLETIN

Pentateuque. — Ce n'est pas d'hier que date, chez les critiques indépendants, le mouvement de réaction contre la théorie, par trop mécanique, de Kuenen, Wellhausen, et de leur école, sur la composition littéraire du Pentateuque. L'attitude des exégètes qui ont protesté contre le système des sources a été définie dans la Revue (1). Les principaux champions sont Eerdmans (2) en Hollande et en Allemagne, Wiener 3) en Amérique et en Angleterre. Ce dernier vient de faire traduire en allemand son opuscule sur le principal problème du Deutéronome (4), qui était une charge à fond contre les arguments de la Haute Critique, tels qu'ils ont été synthétisés par Driver dans son Introduction. L'édition allemande est accompagnée de deux pages et demie de présentation par Martin Kegel, qui insiste sur le fait que Wiener est un juriste plutôt qu'un théologien. La brochure se termine par quelques réflexions du Dr Knauth d'Iéna sur la portée des arguments d'ordre juridique mis en œuvre par Wiener contre feu Driver. Nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit à propos de l'original en langue anglaise : *The main problem of Deuteronomy* (5).

Dans le premier fascicule de ses recherches sur le problème de l'Hexateuque (6), M. Max Lohr ne cache pas sa dépendance vis-à-vis d'Eerdmans et de Wiener, auxquels il ajoute Dahse et Smend. Il s'agit, pour lui aussi, de rompre quelques lances avec la critique allemande. L'entrée en lice est signalée par une revision des éléments qui composent ce qu'on appelle le Code Sacerdotal (P) dans la Genèse. Peu de choses neuves. Les noms des devanciers apparaissent çà et là comme des autorités qui dispensent d'entrer dans le détail. Quiconque lira entre les lignes s'apercevra que la théorie préconisée par la nouvelle école (car maintenant la filiation intellectuelle commence à se dessiner) n'offre pas moins de dangers pour la thèse conservatrice que les systèmes révolutionnaires. Quoique l'enquête de Löhr ne porte que sur le contenu de la source P dans la Genèse, déjà se fait jour sa conclusion, qui est celle de Sellin et qui nous ramène à Spinosa, à savoir que le Pentateuque, « notre Pentateuque », est l'œuvre d'Esdras et de ses collègues (p. 29). Pour arriver à cette conclusion le procédé est des plus simples.

(1) *RB.*, 1919, p. 283 s. Lire partout Dahse (au lieu de Dakse) : cf. erratum de la p. VII.
(2) *RB.*, 1908, p. 456 s.; 1909, p. 151 s.; 1910, p. 619 s.; 1913, p. 144 s.
(3) *RB.*, 1910, p. 618 s.; 1911, p. 469; 1924, p. 138 s.
(4) *Das Hœuptproblem des Deuteronomiums*, petit in-8° de 56 pp. Gütersloh, Bertelsmann, 1924.
(5) *RB.*, 1924, p. 149.
(6) *Untersuchungen zum Hexateuchproblem* von Max Löhr. I. *Der Priestercodex in der Genesis*. In-8 de 32 pp. Giessen, Töpelmann, 1924. Fascicule 38 des *Beihefte zur Zeitschr. für die A. T. Wissenschaft.*

On cherche d'abord à prouver que « d'importants éléments de ce qu'on appelle Code Sacerdotal doivent être envisagés en tout ou en partie comme des additions postérieures au texte ». Puis on conteste que P ait jamais pu exister comme source indépendante. Il en résulte que nous n'avons pas ici un écrit composé à Babylone au temps d'Esdras. Mais puisque P n'a pas d'existence à part, il ne peut être séparé des autres écrits. Et voilà pourquoi c'est toute la Torah ou, si l'on préfère, le Pentateuque qui doit être inscrit au nom d'Esdras. Ne croyez pas, d'ailleurs, que l'action d'Esdras ait arrêté le travail de composition : « Même après Esdras se sont encore produites certainement des interpolations dans le texte, comme par exemple tout le filet chronologique qui est étendu sur la Genèse; même des chapitres sont ajoutés, tels les chap. XIV, XXXIV, XXXVIII, XLIX, pour en nommer d'importants. En outre se produisent indéfiniment beaucoup de gloses et de changements de détail, comme on en a noté, à l'occasion, sous la rubrique B » (p. 31). Si l'on se reporte à la rubrique B, qui s'appelle la partie exégétique, on trouve quelques analyses de passages attribués à P. Voici *Gen.* XVII. Dillmann y voyait « un morceau de P conservé sans changement ». Selon Max Löhr, c'est une « mosaïque littéraire ». Le fond de la mosaïque, ce sont les vv. 1 b-5 + 22. Là-dessus se superposent les vv. 6-8 et 15-21. Vient alors un nouveau *Zuwachs,* comprenant les vv. 9 (en partie), 10-14. C'est la loi de la circoncision, à laquelle s'ajoute un appendice plus récent, les vv. 12 b, 13 a. Enfin (car il y a une fin!) « une très jeune addition » qui comprend les vv 2. 3-27. Même méthode appliquée à XXVII, 46-XXVIII, 1-9, dont « doivent être retranchés comme gloses les quatre derniers mots du v. 2 et, en outre, les vv. 3, 4, 5b-7 » (p. 15). Ce système est celui de la boule de neige. Un verset, un petit passage, une légère indication ramasse, au cours des siècles, surtout depuis Esdras, toute une couche d'additions, de gloses, de corrections, d'explications, qui grossissent le texte et lui donnent son ampleur actuelle. Voyons le chap. XXXVI (p. 4). A l'origine, le v. 9a, car le v. 9b est une addition qui se rapporte à la fin du v. 5. Au v. 9a se soudent les vv. 10-14 Le noyau primitif se compose donc de 9a + 10-14. Les vv. 1-8 sont « secondaires et rapiécés ». Pour chaque phrase de ce petit passage on nous donne des raisons, plus ou moins spécieuses, de son insertion dans le texte. D'autres morceaux s'ajoutent, d'abord les vv. 15-19, puis les vv. 40-43; ensuite les vv. 20-30, enfin les vv. 31-39. A la même dissection sont soumis la plupart des chapitres ou des passages intitulés *Toledoth* « généalogies » et le résultat est le suivant : « Il s'ensuit que seulement une partie des *Toledoth* — en tout 5 à l'intérieur de la Genese — peuvent être regardées comme originales, les 6 autres sont une addition postérieure. Les passages primitifs sont de diverse origine. Les non primitifs proviennent vraisemblablement d'une main, qui peut-être a cherché par là à introduire une répartition systématique. Mais cette systématisation appartient aux plus tardifs éléments du texte » (p. 7). Et Wiener est appelé à la rescousse pour consolider la théorie. Au fond, si l'on compare les systèmes préconisés pour remédier aux défauts et aux inconvénients de la théorie documentaire, on se demande si le remède n'est pas pire que le mal. Sans doute la critique croyait pouvoir partager en quatre grandes portions les éléments réunis en un tout dans le Pentateuque. Le grief que lui fait Löhr, c'est de « diviser le texte presque sans reste entre les sources présumées et de reconnaître à peine les interpolations, gloses, etc., venues après coup » (p. 10). Au lieu de voir dans les récits ou les lois du Pentateuque un habit cousu de quelques pièces d'étoffe, on en fait un manteau d'arlequin. La prudence suggère de garder une attitude expectante et de se

demander si ces analyses minutieuses, qui coupent les cheveux en quatre, ne sont pas purement subjectives. L'Orient a ses méthodes de composition que notre logique occidentale ne doit pas méconnaître. Nous nous défions de plus en plus de la dissection à outrance qui semble la tendance actuelle des écoles allemandes (1).

Un « essai sur les procédés littéraires dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse » ne peut être évidemment qu'une réplique au fameux mémoire d'Astruc « conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse ». L'ouvrage n'est pas terminé, mais on peut déjà s'en faire une idée par le fascicule I, intitulé « Les onze premiers chapitres ou les neuf premiers poèmes » (2). L'auteur, M. D. Devimeux, déclare s'inspirer de la règle d'or de Fustel de Coulanges : « Prendre les textes tels qu'ils ont été écrits, au sens propre et littéral, et les interpréter le plus simplement qu'il est possible, les admettre naïvement sans y rien mêler du nôtre » (p. 8). Rien de mieux, et l'on s'attend à une bonne petite exposition sur la Genèse, à un commentaire tout simple de ces délicieux récits, la Création, le Déluge, la Tour de Babel, que l'enfant connaît par son Histoire Sainte et qui, lus dans le texte hébreu, ont une saveur incomparable. Pas du tout! Cette prose « comme l'on parle » est une poésie des plus compliquées, un jeu de stiques, stances, strophes, qui n'a plus rien de commun avec la *soluta oratio* des grammairiens latins ou avec ces *verba soluta modis* qui, dans l'esprit d'Ovide, s'opposaient aux modes musicaux. Sans doute il ne s'agit pas d'appliquer à la Genèse des lois aussi impérieuses que celles qui régissent notre poésie occidentale. Encore faut-il, puisqu'on nous parle de « procédés littéraires », que l'écrivain sacré ait eu l'intention d'user de certaines formes rythmiques. Et ces formes sont d'une telle complication que tout lecteur non prévenu se demandera si cette prétendue poétique n'est pas simplement de la prose dénaturée. Au hasard je donnerai quelques exemples avec les explications de l'auteur. Voici l'interrogatoire de Caïn (*Gen.* IV, 9) : « Et Iahvé dit à Caïn : Où est Abel ton frère? Et il dit : Je ne sais! Suis-je gardien de mon frère? » Vous trouvez dans tout récit en prose de ces dialogues où rien n'est sacrifié à la littérature. Voici maintenant la coupe poétique (p. 66) :

Et dit Iahvé à Caïn :
Où est Abel
Ton frère à toi?
Et dit :
Je ne sais pas.
Suis-je gardien de mon frère, moi?

En caractères gras : Caïn, ton frère à toi, mon frère moi. Et voici l'explication strophique : « La symétrie est évidente et à l'intérieur de la strophe « *Et dit, ton frere = mon frère, toi = moi* »; et avec la strophe précédente « *Caïn, Abel son frère* ». C'est donc l'antistrophe » (p. 66). Noter que אחיך « ton frère » a été traduit « ton frère à toi », probablement pour corser un peu la symétrie. La suite n'est pas moins effarante (*Gen.* IV, 10-12) : « Et il dit : Qu'as-tu fait? La voix du sang de ton frère crie vers moi du sol. Et maintenant maudit sois-tu, de par le sol qui a ouvert sa bouche pour recevoir le sang de ton frère de ta main. Quand tu travailleras le sol,

(1) Cf. *RB.*, 1924, p. 290 ss.
(2) In-8 de 127 pp. Paris, Geuthner, 1923.

il ne continuera pas de te donner son fruit. Errant et fugitif tu seras sur la terre. » Ce passage devient l'antistrophe du v. 7. Et ce qui fait la symétrie, c'est le pronom personnel ou l'adjectif possessif : « Mots semblables : en 3 (c'est-à-dire au v. 7) « *tu, tu, tu, ta, toi, toi, son* » et au premier vers « *Tu as bien fait* » ; en 6 (c'est-à-dire aux vv. 10-12) « *tu, ton, tu, ta, tu, tu* », et au premier vers « *Qu'as-tu fait?* » Le sujet de *Et dit* serait nécessaire en 6 (vv. 10-12); il a été supprimé parce qu'il ne se trouve pas en 3 » (p. 66). Comment eût fait le narrateur pour s'exprimer en prose? Comment eût-il pu rendre le dialogue sans employer les tu, les toi, les ton, les ta? Et comment pouvait-il passer d'un interlocuteur à l'autre autrement que par la poésie puisqu'on insiste sur la symétrie entre « et dit Iahvé à Caïn » et « et dit Caïn à Iahvé »? Appliqué aux généalogies ou aux notices chronologiques, le système produit des effets déconcertants. Quoi de plus simple que la notice sur la vieillesse et la mort de Noé (*Gen.* IX, 28-29) : « Et Noé vécut après le déluge trois cent cinquante ans. Et furent tous les jours de Noé neuf cent cinquante ans et il mourut! » Cette brève indication se prête au mètre et devient :

Et vécut Noé après le Déluge
Trois cents ans et cinquante ans.
Et furent tous les jours de Noé
Neuf cents ans et cinquante ans,
Et il mourut.

C'est une antistrophe. Vous ne soupçonniez certainement pas l'effet poétique du וימת « et il mourut » qui, au chapitre V, termine les notices biographiques des ancêtres de l'humanité. Voici le commentaire : « Le dernier membre de l'antistrophe n'a qu'un mot; mais quelle force dans ce mot, sec et brutal, qui tranche net une vie interminable. L'auteur atteint ici le sublime par la simplicité même. Il s'est complu à insister pendant quatre stiques sur le grand nombre des années de Noé ; on attend les deux vers nécessaires à l'équilibre du poème. Et voici un seul mot, mais après lequel il n'y a plus rien à dire » (p. 110). Et, en effet, il n'y a plus rien à dire! Tout s'explique, même l'omission des « deux vers nécessaires à l'équilibre du poème ». On a beau jeu pour mettre en coupes poétiques « les généalogies des fils de Noé » (*Gen.* X). Il suffit d'un peu d'espace dans la composition typographique :

Fils de Sem :
  Elam et Assur et Arphaxad
  Et Lud et Aram.
Et fils d'Aram :
  Hus et Chul
  Et Gether et Masch.
Et Arphaxad engendra Shelah.
Et Shelah engendra Heber., etc.

Il ne reste plus qu'à mettre en strophes et en antistrophes les extraits d'état-civil ou les publications de bans. Nous préférerions à tous ces artifices de versification mis au compte de l'auteur de la Genèse un commentaire sur le fond des récits. L'auteur y a certainement songé et il en donne un spécimen à propos de la tour de Babel (p. 123). Ces quelques lignes nous font regretter qu'il n'ait pu encore réaliser son projet.

Le P. Landersdorfer, O.S.B., prépare un commentaire sur le Lévitique. Il allège par avance son ouvrage en publiant à part ses considérations sur le jour de l'expia-

tion, le *iôm kippurîm* de la Bible, le *iômâ* du Talmud (1). Encore actuellement ce jour de jeûne et de pénitence est un des points culminants de la liturgie des Juifs. Fait étrange, la désignation typique *iom kippurim* « jour d'expiation » ne se rencontre pas dans le chap. XVI du Lévitique, où sont décrits précisément les rites propres à cette solennité. Elle n'apparaît que dans *Lev.* XXIII, 27 s. et XXV. 9. où est donnée la date annuelle de l'expiation, le 10e jour du septième mois. C'est que le chap. XVI offre une physionomie à part. Il ne représente pas une unité, mais un complexe, dont les divers « moments » sont étudiés avec beaucoup de pénétration dans les pp. 80-90, qui traitent du problème littéraire. Les exégètes même non catholiques apprécieront la loyauté avec laquelle le P. Landersdorfer, tout en réfutant les théories extrêmes qui veulent faire naître après l'exil le Code Sacerdotal, cherche à marquer les différentes étapes de la loi d'expiation. Son point de vue est nettement exprimé à la p. 84 : « Quiconque examine la loi de *Lev.* XVI avec un regard tant soit peu critique ne peut en fait se soustraire à l'impression que la vraisemblance d'une origine progressive par le traitement de diverses sources ou par l'introduction d'additions, etc., est beaucoup plus grande que celle d'une conception unique dont pourtant l'absolue possibilité ne doit jamais être niée. » Et l'auteur déclare avec raison que « la forme extérieure de la liturgie de l'Ancien Testament était aussi peu immuable que celle du Nouveau, elle passa, comme celle-ci, par une sorte d'évolution, en s'adaptant aux circonstances de chaque époque » (p. 66). L'inspiration des écritures ne s'oppose pas à ce développement dans le temps (*ibid.*). C'est ce qui permet au P. Landersdorfer de distinguer entre le noyau primitif et les éléments adventices du texte. On lira avec profit l'analyse très minutieuse qui commence à la p. 85. Mais préalablement l'auteur a constaté, dans une comparaison entre les prescriptions de *Lev.* XVI et les faits relatés dans *Neh.* VIII-IX (p. 60 ss.), que *Lev.* XVI, 29-34 et XXIII, 26-32 n'appartiennent pas au premier état de la législation connue sous le nom de Code Sacerdotal. D'autre part un chapitre consacré à *'Azazel* (p. 13 ss.) propose de voir dans les vv. 8. 10, 26, où intervient la mystérieuse figure du démon du désert, une rédaction particulière, si bien que les passages 8-10 et 26-28 se détacheraient facilement du contexte. Nous n'irions pas si loin que le P. Landersdorfer dans la dissociation des éléments qui composent la loi d'expiation. La partie relative aux deux boucs, l'un pour Iahvé, l'autre pour *'Azazel*, nous semble appartenir au plus ancien état du rituel. Les prescriptions ont été par la suite adaptées à la vie liturgique du temple. Mais primitivement il s'agit d'une cérémonie au désert. Celui qui a emmené le bouc émissaire rentre au camp (v. 28) et c'est hors du camp qu'on transporte les victimes expiatoires (v. 27). La grave erreur de la critique radicale a été de placer au temps d'Esdras des cérémonies qui ne s'expliquent que dans la vie nomade. Tout est à reviser dans les études sur le rituel et la liturgie. Nous espérions que le P. Landersdorfer, qui est au courant des choses babyloniennes (2), aurait utilisé les nouvelles données des textes cunéiformes sur les rites de Babylone et d'Érech. Pour ce qui concerne en particulier la connexion entre le jour de l'Expiation et le Nouvel An, un document que j'ai publié autrefois (3) et qui vient d'être réédité dans les *Rituels accadiens* de Fr. Thureau-Dangin (4), offre un intérêt

(1) *Studien zum biblischen Versöhnungtag* von Dr. Simon Landersdorfer, O. S. B. In-8 de 90 pp. Münster i. W., Aschendorff, 1924.

(2) Voir, en particulier, son étude intitulée *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?* parue en 1911.

(3) *Rev. d'Assyriologie*, VIII (1911), p. 41 ss.

(4) P. 135 ss.

majeur. Il s'agit d'une cérémonie qui a lieu le 5 du mois de nisan, deux heures après le lever du soleil. Elle est présidée par l'*urigallu*, qui exerce les fonctions de grand prêtre. On commence par purifier le temple du dieu Bêl à Babylone et aussi le temple de son fils Nébo. Au milieu de la cour du sanctuaire se trouve un brûle-parfums d'argent sur lequel on mélange des aromates et du cyprès (cf. *Lev.* XVI, 11-13). Alors un porte-glaive tranche la tête d'un mouton, dont le cadavre sert à frotter le temple. Après quoi le cadavre du mouton est emporté au fleuve et précipité dans les eaux par l'incantateur. Le porte-glaive en fait autant de la tête du mouton. A la suite de ces opérations, l'incantateur et le porte-glaive doivent rester dans le désert, du 5e au 12e jour, car ils sont contaminés par le contact avec la victime expiatoire. Nous attirons de nouveau l'attention sur ce texte, où le mot employé pour « frotter » le temple avec le cadavre du mouton est *kuppuru*, dont le sens de « purifier, expier » (adopté par l'hébreu כִּפֶּר, cf. כִּפֻּרִים) ne fait que transporter dans l'ordre moral une cérémonie matérielle. Aux mêmes rites d'expiation se rattache la comparution du roi devant le dieu Bêl. Le grand prêtre lui enlève les insignes royaux, le frappe à la joue, lui tire les oreilles, le fait s'agenouiller et se confesser, après quoi il le frappe encore et « si ses larmes viennent, Bêl est bien disposé, si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute » (1). Noter qu'à Érech (*Uruk*) la fête de l'*akîtu* ou du nouvel an se célébrait non seulement au mois de nisan (*akîtu* de printemps), mais aussi — comme chez les Juifs — au mois de *tišrîtu* (*tišrî*). Le calendrier d'Ur en Chaldée connaissait aussi deux fêtes d'*akîtu*, l'une au premier mois de l'année, l'autre au septième mois qui s'appelait *á-ki-ti* (2). Le mois de *tišrîtu* « commencement » est bien celui qui inaugurait l'année à l'automne. Le chapitre sur « le jour d'expiation comme fête du Nouvel An » (p. 44 ss.) eût singulièrement gagné à mettre en œuvre ces renseignements si intéressants.

Il est difficile de rencontrer, sur un même sujet, deux ouvrages aussi contradictoires que le *Pentateuchal criticism* de M. D. C. Simpson (3) et le *Moses und der Pentateuch* (4) du Dr Sanda (4). Les deux auteurs s'ignorent. Chacun expose, avec la même bonne foi et le même souci d'impartialité, l'origine et l'évolution des théories critiques sur la composition du Pentateuque. Tandis que le premier, chanoine anglican, emboîte le pas à l'école Kuenen-Wellhausen, le second, prêtre catholique, déploie toute son érudition à démolir systématiquement les arguments en honneur dans cette école. Celui-ci considère l'hypothèse des documents comme issue d'un « apriorisme subjectif » (p. 23) et résultant d'une erreur philosophique, la négation du surnaturel, ainsi que d'une fausse conception de l'évolution religieuse. Celui-là trouve que les preuves de la même hypothèse nécessitent « un franc aveu d'adhésion » (p. 150) et qu'il est possible de tout concilier avec le dessein de Dieu dans la religion des Hébreux. Ce qu'il y a de piquant, c'est que les deux savants, celui de langue anglaise comme celui de langue allemande, ne se limitent pas à l'un des côtés de la question, mais cherchent à la traiter avec le plus d'ampleur possible. On conviendra pourtant que l'appareil d'érudition est plus complet dans le volume de

(1) THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, p. 144 s.
(2) *Ibid.*, p. 86. s.
(3) Petit in-8 de XVI + 211 pp. Réédition très peu modifiée d'un ouvrage paru en 1914. Introduction par l'évêque RYLE. Oxford university press, 1924.
(4) In-8 de VIII + 427 pp. (tome IX, 4-5 des *Alttestament. Abhandlungen*). Münster i. W. Aschendorff, 1924.

Šanda que dans celui de Simpson. C'est que l'un lutte pied à pied contre les affirmations de la soi-disant Haute Critique, tandis que l'autre cherche surtout à exposer clairement la théorie et à la faire accepter. Ce dualisme montre comment les questions de critique littéraire ne comportent pas de démonstration géométrique. Il semble, par ailleurs, que Simpson marque trop de confiance dans les déductions de Wellhausen et consorts. Dans la question du Deutéronome, en particulier, il s'associe à la théorie radicale qui voit dans cette seconde législation une résultante de l'enseignement des prophètes du VIIIe siècle. Mais entre la réforme de lois préexistantes ou l'application de prescriptions tombées en désuétude et la composition d'un code il y a un abîme. La petite histoire des pp. 164-166 sur « la pieuse bande » qui invente le livre nouveau destiné à mettre en pratique les doctrines nouvelles et qui cache ce livre dans le temple est affaire d'imagination. Non moins romanesque la mise à mort de ces « compilateurs du Deutéronome » par Manassé (p. 166). La partie la plus originale de l'ouvrage de Simpson est l'appendice sur « les noms de Dieu dans le Pentateuque » (p. 177 ss.). C'est une très judicieuse critique de l'opinion de Dahse et de Wiener sur la préférence à donner aux Septante dans certains cas où les traducteurs harmonisent les noms divins. Tous ceux qui ont confronté les Septante avec l'hébreu ont été frappés du sans-gêne dont font preuve les traducteurs grecs dans l'interprétation des noms divins. On ne peut tabler sur eux ni pour ni contre la distinction des sources.

Le gros livre de Šanda poursuit la théorie documentaire sur le terrain linguistique, historique, légal, afin de revendiquer l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Authenticité assez mitigée si nous en jugeons par un certain nombre de phrases qui apparaissent à l'issue des discussions. Par exemple, dans les pp. 394-395 : « En général il ne semble pas que trop de matériel post-mosaïque ait trouvé place dans le Pentateuque. Pourtant le jugement sur ce point dépend de recherches historiques et archéologiques plus exactes. Outre les gloses, les morceaux suivants tout particulièrement se présentent à nous comme post-mosaïques : *Gen.* XXXVI, 31 ss. ; *Ex.* XXXVI-XXXIX (spécialement aussi XXXVIII, 24-31) ; XL, 3-15 ; *Lev.* V, 17-19 ; XXV, 39 ss. ; XXVII, 32 s. ; *Num.* IV, 3 ; VII, 18 s. ; XV, 22-29 ; peut-être XXVIII et XXIX ; beaucoup dans XXXI et XXXV, 16 ss. ; *Deut.* XXXIV (et XXXII, 45-52) et le verset en forme de glose XXIX, 29, qui fait peut-être allusion au fait d'avoir caché, puis retrouvé le Deutéronome. Libre à chacun de constater encore, sur la base de recherches objectives, d'autres additions post-mosaïques. » On sent que l'auteur ne demande qu'à jeter du lest, pourvu que l'essentiel soit sauf. Il admet des changements au texte primitif, en particulier dans la chronologie des Séthites et des Noachides, dans certaines parties de la législation. Il reconnaît que « des rédacteurs postérieurs ont exercé assez profondément et sans scrupule leur action sur l'état du texte, principalement dans *Gen.* V ; XI ; *Num.* I-III ; XXVI ; XXXI (campagne contre Madian) » (p. 394). Et il oublie que les procédés employés par lui pour découvrir des gloses, des changements, des additions sont ceux qui ont servi à la critique pour conclure à une juxtaposition de documents. L'initiateur de la théorie, le catholique français Astruc, n'avait rien contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque et il croyait trouver dans la Genèse des mémoires « dont il paraît que Moyse s'est servi ». On ne peut dire qu'il ait été guidé par ces préjugés qui, selon Šanda, sont le point de départ de la Haute Critique (p. 16). Il est inexact de prétendre que les théologiens protestants « qui dénient l'institution du culte de la Messe et du sacerdoce par le Christ » aient une prédilection spéciale pour le rejet de l'authenticité mosaïque des lois cultuelles de l'A. T. Chez les Luthériens comme chez les Anglicans circulent deux courants opposés, l'un

pour, l'autre contre la critique. Pourquoi chercher à chacun des intentions ou des arrière-pensées? Le problème des sources du Pentateuque est d'un caractère essentiellement objectif et il se ramène, en fait, à une question de composition littéraire. Pour juger de l'unité d'un livre, il existe certains critères qui doivent être mis en œuvre simultanément. L'artifice de la réfutation préconisée par Sanda consiste à désarticuler les éléments de l'argumentation adverse et à montrer qu'ils n'offrent pas isolément une valeur probante absolue. Avec une rigueur toute scolastique il commence par exposer un point de la thèse. Puis vient le *sed contra* et enfin la réponse à l'objection. Mais ce n'est pas ainsi que raisonne la critique. Un fait constaté suggère une hypothèse, d'autres faits du même ordre confirment cette hypothèse. bientôt l'impression s'accentue et tend à faire naître une certitude morale. Par exemple, un récit appellera Dieu Élohim, un autre se servira toujours du nom de Iahvé. Il arrivera que des particularités de style se cristalliseront autour du premier nom divin, d'autres autour du second. Peu à peu une classification s'impose. Dans un même épisode, deux mains semblent tenir la plume à tour de rôle. Chacune aura ses caractères particuliers et ce sera un véritable exercice de graphologie littéraire que de reconnaître ce qui appartient à l'une ou à l'autre. Celui qui sans parti-pris lira les pages consacrées à ce que Sanda appelle les *sprachliche Momente der Quellenscheidung* sera vraiment impressionné par l'accumulation des mots ou expressions qui s'alignent comme caractéristiques. La réfutation dira que tel vocable, telle tournure ne sont pas exclusivement de J, mais se retrouvent dans E; de même pour P et D. Il faudrait noter que l'hypothèse des sources n'oblige pas à monopoliser pour l'un des récits telle façon de parler. C'est la prédilection pour certains tours de phrase ou certains termes qui décèle un écrivain ou un orateur. Chacun a ses habitudes d'expression qui parfois deviennent de véritables tics. Si le langage est le même pour tous, le style diffère. Ici encore c'est l'ensemble, plus que tel détail isolé, qui doit être pris en considération. Et surtout on ne doit pas, pour éviter la présence de deux récits, faire subir à l'un d'eux quelques mutilations destinées a l'empêcher de figurer encore à côté de l'autre. Voici comment Sanda se débarrasse du second récit de la Création (p. 84 s.). A partir de *Gen.* II. 4b commence une narration qui renferme des traits parallèles à ceux du chap. I. Les vv. 5-6 qui dépeignent l'état de la terre avant l'apparition de l'homme « n'appartiennent pas au texte le plus primitif, mais ils sont une addition postérieure, le fragment d'une description poétique, maintenant perdue, de la formation de la terre ». Et l'auteur s'évertue à montrer que le v. 19 ne parle pas de la création des animaux apres celle de l'homme, mais qu'il faut rendre ויצר « et il forma » par un plus-que-parfait. L'exégèse de ce chapitre de la Genèse est un modèle d'interprétation subjective. Pour éliminer la quantité troublante 5-6, on en fait un morceau poétique. Sans doute le v. 5a et le v. 5b possèdent 4 + 4 arsis (*Hebungen*). tandis que le v. 6 en possède 3 + 3. On supprime בארץ au v. 5a, יהוה au v. 5b, et le tour est joué (p. 85). De même, dans l'étude du Déluge, les divergences seront éliminées ou mises au compte d'un rédacteur ou glossateur postérieur. Et le résultat auquel on arrive, c'est que les additions, qui devraient logiquement écarter les difficultés ou harmoniser les dissonances, n'ont fait qu'introduire des éléments perturbateurs. Reconnaissons que l'auteur considère généralement ses réfutations comme des arguments *ad hominem*. Il déclare n'avoir pas besoin, pour prouver l'unité de « diction » dans le Pentateuque, de meilleures preuves que ses adversaires pour prouver le contraire (p. 47). Il avoue encore, après avoir traité la question sous tous ses aspects, que « certaines discordances et obscurités de ce livre né si longtemps avant nous demeure-

ront toujours pour nous une énigme » (p. 393). Les notes qui terminent l'ouvrage sont destinées surtout à éclairer, par les lumières de l'archéologie et de l'histoire, les récits historiques contenus dans le Pentateuque.

[P. D.]

Pays voisins. — On se fera une idée assez exacte de la matière contenue dans le nouveau volume de M. Charles-F. Jean (1), en se rappelant que l'auteur veut évoquer ce qu'il appelle « le milieu biblique » par des extraits des différentes littératures qui ont de près ou de loin avoisiné la Bible. Un premier chapitre comprend les écrits « avant les temps mosaïques ». Textes historiques des souverains de Sumer et d'Akkad, anciennes relations babyloniennes concernant le Déluge ou le mythe d'Étana, psautier le plus archaïque, codes et actes juridiques sumériens, quelques morceaux relatifs à la divination, voilà pour la période antérieure à Hammourabi ! Puis c'est le code du grand monarque babylonien avec la procédure qui s'en inspire, la littérature religieuse où apparaissent le poème de la création, l'épopée de Gilgamès, le Déluge, etc., avec quelques spécimens de poésie lyrique et d'observation astronomique, auxquels s'ajoutent des textes historiques et épistolaires. L'Égypte fournit, de son côté, des documents de l'Ancien et du Moyen Empire, depuis les textes des Pyramides et le Livre des Morts jusqu'aux préceptes de Ptah-hotep et d'Amenhemhat, en passant par la campagne de Sésostris en Canaan, les romans historiques, les Mémoires de Sinouhe, les hymnes à Osiris et au Nil, etc. Dans un second chapitre « depuis les temps mosaïques jusqu'à la chute des royaumes d'Israël et de Juda » nous trouvons des lettres d'el-Amarna, une partie du code hittite, le traité entre Ramsès II et le roi hittite *Hattusilis*, puis des koudourrous de rois Cassites, quelques hymnes et quelques mythes babyloniens, des compléments aux textes épiques publiés dans le chapitre premier, des psaumes, des prières, des oracles, des incantations de la bibliothèque d'Assurbanipal, des échantillons du genre historique (campagnes des rois assyriens) et du genre épistolaire, plus deux textes funéraires de Suse. Et pour l'Égypte, l'histoire poétisée dans le poème de Pentaour et dans les romans historiques, de nouveaux extraits des légendes des origines, quelques hymnes et prières, des chants d'amour et de mort. Plus nous nous approchons du Nouveau Testament, plus l'horizon s'élargit. Au chapitre troisième « depuis la captivité de Babylone jusqu'à Jésus-Christ », l'Égypte, la Babylonie, l'Assyrie, avec leurs diverses littératures, ne suffisent plus. Nous rencontrons maintenant l'inscription moabite de Mésa, les papyrus araméens d'Éléphantine, les inscriptions araméennes de Hadad et de Panammou, des textes phéniciens et palmyréniens, avec l'inscription de Siloé. Puis nous passons à des extraits des Grecs : Platon, Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens. Et c'est enfin la « littérature extra-biblique des Juifs, depuis le IIIe siècle jusqu'au Ier siècle avant Jésus-Christ » : courtes citations du 3e Livre des Machabées et du 3e Livre d'Esdras, des oracles sibyllins et autres apocryphes, de Philon, des principales apocalypses, des Psaumes de Salomon, de la Mishna et de la Tosephta. Le but de M. Charles-F. Jean est assez facile à discerner. L'étudiant ès sciences scripturaires entend parler sans cesse de textes étrangers à la Bible, de civilisations parallèles à celle d'Israel, d'influences exercées sur ou par les peuples voisins et les littératures voisines. Grâce à ce volume il aura désormais quelque idée de ces peuples, de ces civilisations,

(1) *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, II, *La littérature*. In-8° de XXIX + 617 pp. Paris, Geuthner, 1923.

et des écrits qui en émanent. L'auteur a puisé largement dans les travaux de ses devanciers et il cite ses sources. L'étudiant aimera à revoir soit les textes eux-mêmes, s'il en est capable, soit les ouvrages spéciaux où ces textes ont été étudiés et approfondis par les hommes du métier. Il va sans dire que les traductions eussent gagné à être mises à jour d'après les dernières trouvailles de l'assyriologie, de l'égyptologie, de l'épigraphie en général. Les points d'interrogation sont par trop clairsemés et les notes par trop rares. Mais l'étendue du domaine embrassé par M. Charles-F. Jean lui interdisait de descendre aux minuties de la discussion philologique. Aussi nous abstiendrons-nous de chicaner sur tel point de détail. La place reste toute grande pour une étude technique des textes groupés en séries homogènes et où chaque spécialiste se contentera de sa partie.

Un autre volume du même auteur porte le titre *Sumer et Akkad* (1). On s'attendrait à y trouver un exposé de l'antique civilisation suméro-akkadienne. Le sous-titre « Contribution à l'histoire de la civilisation dans la Basse-Mésopotamie » ramène l'ouvrage à ses vraies proportions. M. Charles-F. Jean publie 224 tablettes, dont 219 appartiennent à sa collection personnelle. Ce sont ces textes de *Drehem* et d'*Umma* (*Djokha*) qui ont inondé les marchés d'antiquités d'Europe et d'Amérique quelque temps avant la guerre (2). Un chapitre de l'introduction sur « les noms propres de personnes depuis la 2e dynastie d'Ur jusqu'à la fin de la 1re dynastie de Babylone » intéressera l'histoire des idées religieuses individuelles (3). Quelques comparaisons avec des noms propres égyptiens montrent que les parents s'inspirent partout des mêmes sentiments pour dénommer le nouveau-né. La nomenclature des objets en bois ou en métal acquiert quelques précisions nouvelles dans les chapitres consacrés à l'analyse des désignations sumériennes à l'époque de la 2e dynastie d'Ur. La lecture *giš-a-tu-gab-liš*, pour l'idéogramme de *ṣarbatu* (p. 37 s.), semble indubitable (4). Les tablettes de Drehem sont, comme toujours, des livraisons de bétail. Parmi celles d'Umma il en est qui concernent l'exploitation d'une palmeraie, d'autres qui énumèrent des outils de métal. Puis viennent les comptes pour la paye des ouvriers agricoles et toute cette littérature commerciale que d'innombrables textes d'Ur, d'Isin et de Larsa ont fini par rendre si fastidieuse. Quelques tablettes de la 1re dynastie babylonienne sont les bienvenues. La réclame de l'éditeur a beaucoup insisté sur le n° 177 (CXCIX) de la p. 136 ss., où il s'agirait « de jeunes filles ou de fillettes envoyées en pension chez des Mères ». Voilà qui a une saveur moderne assez prononcée. A y regarder de près on s'aperçoit que les *zuḫarâte* « fillettes » sont très probablement des servantes. Car le masculin *zuḫâru* (= *ṣuḫâru*, « petit » a le sens de « serviteur » et le féminin *zuḫartu* (= *ṣuḫartu*) a le sens de « servante » (5). Le processus est le même que pour l'hébreu נַעַר « garçon, serviteur », l'arabe غُلَامٌ « garçon, serviteur », le grec παῖς et le latin *puer*. La longue liste des noms propres (p. 74 ss.) contient peu de noms nouveaux. A noter ceux du n° 174, tous féminins, et composés la plupart avec l'élément divin Nanâ ou Ishtar. Les autographies sont nettes et facilement lisibles.

(1) In-8° de 165 pp. + CCXXIV copies de tablettes. Paris, Geuthner, 1923.

(2) Cf. *RB.*, 1912, p. 471; 1913, p. 470 s.; 1917, p. 605 s.; 1924, p. 150 s.

(3) Aux ouvrages cités et aux articles de revue ajouter une étude sur « Les plus anciens noms de personnes à Lagaš » parue dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII (1908), p. 284 ss.

(4) Voir cyl. A de *Gu-de-a*, XXII, 18 et MEISSNER, *Selt. Assyr. Ideogramme*, 8758-8759.

(5) Cf. pour *ṣuḫâru*, SCHORR, *Altbab. Rechtsurkunden*, p. 550; pour *ṣuḫâru* et *ṣuḫartu*, UNGNAD, *Babyl. Briefe*, p. 367 s.

Sous le titre *Babylonian wisdom*, M. S. Langdon promet plus qu'il ne donne. Il est vrai que le sous-titre restreint le contenu du livre et annonce simplement : le poème du juste souffrant, le dialogue du pessimisme, les livres des proverbes et les prétendues règles concernant le régime à suivre chaque mois (1). Il ne s'agit pas d'un corpus de la littérature sapientiale des Babyloniens, mais de quelques échantillons sur lesquels l'auteur a particulièrement porté son attention. Et l'on regrette que l'information ne se soit pas étendue davantage. Les textes religieux ou philosophiques s'éclairent les uns par les autres. Leur vocabulaire abonde en tournures similaires qu'il y aurait grand intérêt à confronter. Le mouvement de la pensée apparaîtrait ainsi avec son élément stable et ses transformations à travers les siècles. Mais Langdon n'a pas eu le temps de faire cette compilation et quand il écrit que « des parallèles babyloniens à la littérature de la Sagesse des Hébreux et des Égyptiens sont ici assemblés, et édités ensemble, pour la première fois » (p. 1), il ne prétend à autre chose qu'à avoir fait un tout, d'ailleurs assez factice, de morceaux connus depuis longtemps. Ce dont on lui sera le plus reconnaissant, c'est d'avoir recopié quelques textes du *British Museum* et d'en avoir fourni une autographie soignée qui rectifie les éditions précédentes. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée au long poème intitulé *ludlul bêl nimêqi* « je louerai le seigneur de la sagesse », que nous sommes habitués à appeler « le juste souffrant », à cause du contenu de la deuxième tablette (2). Langdon a recueilli les membres épars des quatre tablettes qui composent le poème primitif. Déjà pareil travail avait été entrepris par Morris Jastrow (3), Zimmern (4), le P. Landersdorfer (5) et Landsberger (6). Aux textes des bibliothèques de Ninive et de Sippar utilisés par ces assyriologues s'ajoutent quelques morceaux provenant de la bibliothèque d'Assur et publiés par Ebeling (7). Ainsi la trame du poème babylonien est maintenant très apparente. En réalité, comme l'a parfaitement reconnu Zimmern (8), nous sommes en présence d'un véritable drame du salut. D'abord un homme juste décrit ses persécutions, ses peines, ses angoisses (9). Il ne comprend rien aux maux qui l'assaillent. Il se tourne vers le ciel et peu à peu le salut se fait jour. Une série de songes annoncent la délivrance prochaine. Le passage qui relate ces songes est malheureusement en mauvais état. Mais nous voyons d'abord figurer un personnage mystérieux envoyé par un ancien héros de Nippour du nom de *Ṭâbi-utul-(ilu) Enlil* « Bon est le sein du dieu Enlil (10) ». L'envoyé purifie l'incubant par l'eau et par « l'incantation de vie ». Puis un second songe met en scène un certain *Ur-(ilu) Nin-din-ûg-ga* « Serviteur de la déesse *Nin-din-ûg-ga* », que Langdon, après Thompson (11) et Landersdorfer (12), identifie avec le roi de Lagash, *Ur-(ilu) Ba-ú*.

(1) *Babylonian wisdom*, containing *The poem of the righteous sufferer. The dialogue of pessimism*, *The books of proverbs* and *The supposed rules of monthly diet*, by S. Langdon, M. A. In-8 de 104 pp. + VI pl. Londres, Luzac, et Paris, Geuthner, 1923.

(2) *Choix de textes...*, p. 372 ss.

(3) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, p. 120 ss.

(4) *Babyl. Hymnen und Gebete*, I, p. 28 ss. (Der Alte Orient, VII, 3, 1905).

(5) *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?* (*Biblische Studien*, XVI, 2, 1911).

(6) Cité par Zimmern dans *Zeitschr. der deusch. morgenl. Gesellschaft*, LXXVI, p. 48, n. 2.

(7) Sur ces textes et leur provenance, voir p. 4 s. de l'ouvrage de Langdon.

(8) *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LXXVI, p. 48 ss.

(9) Principalement dans la tablette II (*Choix de textes...*, p. 372 ss.).

(10) Langdon considère les ll. 25-26 de la tabl. III comme un vocatif (p. 51). Mais alors il n'y a plus de sujet pour le verbe *išpuranni* « m'a envoyé » de la l. 25. La traduction normale des ll. 25-26 est simplement : « Ṭâbi-outoul-Enlil, qui habite Nippour, m'a envoyé pour te purifier.

(11) *Proceedings...* XXXII (1910), p. 18 ss.

(12) *Op. cit.*, p. 47.

Cette identification nous semble inadmissible. En réalité, c'est à *Gu-la* que correspond la déesse *Nin-din-ù(g)-ga* (1), dont le nom signifie « la dame qui fait vivre le mort » et caractérise les fonctions médicales de la déesse de la santé (2). La confusion entre le dieu *Nin-gir-su* de Lagash et le dieu *Nin-urta* (3) a amené la confusion entre leurs épouses respectives *Ba-ù* et *Gu-la* (4). Mais on voit que le scribe voulant écrire le nom de *Ba-ù*, dans un nom propre composé, n'aurait jamais recouru à l'idéogramme *Nin-din-ùg-ga* qui est un des noms spécifiques de *Gu-la*. D'autant moins que *Ba-ù* appartient au cycle de Lagash, tandis que *Gu-la* ou *Nin-din- ùg-ga* appartient au cycle de Nippour : c'est uniquement sur des textes provenant de Nippour (5) et de Dréhem (6), centre du marché aux bestiaux de Nippour, que la déesse *Nin-din-ù(g)-ga* apparaît dans les temps archaïques. Le nom d'*Ur-(ilu) Nin-diu-ùg-ga* n'a donc rien de commun avec celui d'*Ur-(ilu) Ba-ù*, l'ancien roi de Lagash.

Il apparaît, d'ailleurs, comme nom propre dans les koudourrous de l'époque kassite (7). Tout ce que nous savons du personnage qui, sous le nom d'*Ur-(ilu)Nin-din-ùg-ga*, se présente durant le songe, c'est qu'il est un envoyé du dieu Mardouk pour apporter au patient la guérison. Finalement le malade, qui déjà se sentait aux portes des enfers, peut rentrer à Babylone et en franchir les douze portes, dont les noms symboliques marquent les diverses étapes de la purification et de la guérison du dévot de Mardouk. Le dernier mot n'est pas dit sur cet intéressant poème qu'on a voulu prématurément comparer au Livre de Job. En réalité la donnée de la composition biblique et celle du texte babylonien sont toutes différentes. Le livre de Job part d'un cas particulier pour traiter, dans toute son ampleur, le problème du mal et en faire un sujet de discussion entre le héros et ses amis. Le poème du juste souffrant dépeint, avant tout, le salut que le dieu de Babylone accorde à ses fidèles dans la détresse. Il ressemble bien plutôt à certains Psaumes ou, après avoir décrit ses misères, le juste chante sa libération et son triomphe. Nos lecteurs connaissent déjà (8) le « dialogue du pessimisme » qui est traduit dans les pp. 69-81. Çà et là quelques améliorations à l'interprétation première d'Ebeling. Nous regrettons que Langdon n'ait pas republié une transcription et une traduction complètes des proverbes qu'il résume sous les titres *The bilingual book of Proverbs* (pp. 82-87) et *The babylonian book of Proverbs* (pp. 88-92). C'était l'occasion, dans un ouvrage qui traite de la Sagesse babylonienne, de fournir la série des sentences, maximes, aphorismes transmis par la tradition, et de les élucider dans un commentaire philologique et philosophique. Les articles de l'auteur sur ce sujet ne sont pas entre toutes les mains. Le dernier texte étudié est K. 4334, où l'on a cru voir jadis des prescriptions de régime alimentaire pour chaque mois. Une combinaison de ce texte avec K. 6392, reproduit à la pl. VI d'après une copie de Sidney Smith, permet maintenant d'y reconnaître une série d'imprécations contre les démons auxquels on souhaite, pour chaque mois, une nourriture immangeable. Ce morceau rentre mal

(1) *Br.* 11084.
(2) *La religion assyro-babylonienne*, p. 94 s. et p. 192 s.
(3) Lu autrefois Nin-ib.
(4) *La religion assyro-babylonienne*, p. 94.
(5) Thureau-Dangin, *Inscript. de Sumer et d'Akkad*, p. 224 s.; Legrain, *Historic. fragments*, p. 61.
(6) Références aux textes de Dréhem dans Deimel, *Pantheon*, p. 222, n° 2748, II, 2.
(7) C'est le nom transcrit *Ur-Bêlit-muballiṭat-mâti* dans la liste de King, *Babylonian boundary-stones...*, p. 136.
(8) *RB.*, 1921, p. 624 s.

dans le cadre choisi par l'auteur. Nous eussions préféré y trouver la longue et difficile composition présentée par Ebeling comme un Ecclésiaste et dans laquelle nous avons plutôt reconnu un thème parallèle à celui du livre de Job (1). Malgré son caractère incomplet, l'ouvrage de Langdon sera consulté avec profit par ceux qui veulent se faire une idée de quelques aspects de la « Sagesse babylonienne ». Les rapprochements avec la Bible sont souvent sujets à caution.

[P. D.]

Égyptologie. — On se souvient encore des fêtes solennelles organisées, en septembre 1922, par la Société Asiatique et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en l'honneur de Champollion le Jeune. Il avait semblé nécessaire — et à bon droit — de ne pas laisser passer inaperçu le centenaire du jour (22 septembre 1822) où le père de l'égyptologie avait adressé à Dacier, alors secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions, sa fameuse lettre sur la lecture des hiéroglyphes. Mais plus que tous les hommages et tous les discours, la publication de la lettre elle-même, de ce document qui marque une date inoubliable dans les fastes de la conquête scientifique, consacrerait d'excellente manière la gloire du génial déchiffreur. C'est ce qui a déterminé « l'édition du centenaire », confiée à M. Henri Sottas (2). Le savant professeur aux Hautes Études ne s'est pas contenté de fournir, dans son texte intégral, la lettre à Dacier, avec les notes et les planches dont elle était accompagnée. Il y a joint, sous forme de préface, toute une « étude sur le déchiffrement », qui contient les explications destinées à éclairer la marche suivie par Champollion, à montrer par quelles étapes a dû passer le patient et sagace pionnier pour arriver au terme de sa route. On sait que Champollion n'a jamais méconnu les travaux de ceux qui cherchèrent, avant lui ou en même temps que lui, au grand œuvre d'arracher au sphinx son secret. Il mentionne expressément, dans sa lettre, les noms de Silvestre de Sacy, Akerblad et Young, qui s'étaient appliqués, eux aussi, à l'étude de « la précieuse inscription de Rosette (3) ». La note 2 de la p. (15) est particulièrement instructive sur la valeur des conclusions de Young qu'on a parfois tenté de substituer à Champollion comme inventeur du système de déchiffrement : « C'est sans doute par la forme de ce même signe (4), qui a quelque analogie avec la représentation d'une *corbeille*, que M. le docteur Young a été conduit à reconnaître le nom de *Bérénice* dans le cartouche qui le contient en effet. Mais ce savant anglais pensa que les hiéroglyphes qui forment les noms propres, pouvaient exprimer des syllabes entières, qu'ils étaient ainsi une sorte de *rébus*, et que le signe initial du nom de Bérénice, par exemple, représentait la syllabe *BIR* qui veut dire *corbeille* en langue égyptienne. Ce point de départ faussa en très grande partie l'analyse qu'il a tentée sur les noms de *Ptolémée* et de *Bérénice*, où il a cependant reconnu la valeur phonétique de quatre signes : ce sont le H, une des formes du T, une des formes du M, et celle de l'I ; mais l'ensemble de son alphabet syllabique établi sur ces deux noms seulement, fut tout à fait inapplicable aux

(1) *RB.*, 1923, p. 5 ss.

(2) *Lettre à M. Dacier*, secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, *relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains;* par M. CHAMPOLLION LE JEUNE. Édition du centenaire. Préface de M. H. SOTTAS. In-8° de 84 pp. + (52) pp. + 4 pl. Paris, Geuthner, 1922.

(3) P. (2).

(4) « Espèce de *patère* », dans le texte de la lettre.

nombreux noms propres phonétiques inscrits sur les monuments de l'Égypte. Toutefois M. le docteur Young a fait en Angleterre, sur les monuments écrits de l'ancienne Égypte, des travaux analogues à ceux qui m'ont occupé pendant tant d'années; et ses recherches sur le texte intermédiaire et le texte hiéroglyphique de l'inscription de Rosette, comme sur les manuscrits que j'ai fait reconnaître pour *hiératiques,* présentent une série de résultats très importants. Voyez *Encyclopædia britannica, supplément,* vol. IV, par. 1. Edimburgh, december 1819. » Nous citons cette note tout au long, car elle est un témoignage non seulement de l'impartialité de Champollion, mais aussi de l'état de la science au moment où il inaugurait sa grande découverte. Les citations de M. Sottas (1) mettent en pleine lumière les résultats déjà acquis par Young; elles montrent en même temps les défectuosités de la méthode de ce savant qui était, avant tout, un physicien. Ce qu'il y a d'impressionnant et presque de tragique dans l'œuvre de Champollion, c'est la vigueur avec laquelle la découverte se fait jour dans son esprit, s'impose à son imagination et finalement domine toutes ses énergies. Les tâtonnements des débuts disparaissent et c'est alors un exposé lumineux de la façon dont les faits se sont enchaînés les uns aux autres, pour produire une évidence absolue. L'abbé Barthélemy, en 1762, avait pressenti que les noms inscrits dans les cartouches représentaient « peut-être des noms de Rois ou de Dieux (2) ». L'inscription de Rosette, dans son texte hiéroglyphique, n'offre qu'un nom de roi, celui de Ptolémée. Comment vérifier si les valeurs alphabétiques fournies par ce nom sont exactes? L'obélisque de Philæ apporte à Londres le cartouche de Cléopâtre. Les lettres communes à Cléopâtre et à Ptolémée se confirment les unes les autres. Intervient alors, d'après les inscriptions de Karnak, le cartouche d'Alexandre; puis c'est celui de Bérénice. Semblable à Pasteur expliquant, par le menu, ses découvertes microbiologiques, Champollion fait sortir chaque lettre de son contexte, décrit et commente chaque signe. On sent qu'il tient en mains la clef de toute la science hiéroglyphique et rien n'est émouvant comme de parcourir, à cent ans de distance, ces lignes qui doivent élargir démesurément l'horizon de l'histoire et ouvrir aux fervents de l'antiquité des domaines qu'on avait jugés si longtemps inaccessibles. Il faut relire, dans l'exposé de M. Sottas, toutes les idées saugrenues qui successivement avaient encombré les ouvrages où était traitée la question des hiéroglyphes, il faut surtout assister aux tentatives stériles ou ridicules qui précédèrent celles du début du XIXe siècle, pour se rendre compte du patrimoine que Champollion apportait à la science. La publication de la lettre à Dacier est non seulement un hommage à Champollion, c'est encore un service rendu à tous ceux qui aiment à entendre un inventeur expliquer lui-même la genèse et les progrès de sa découverte. Tout le monde appréciera le soin avec lequel l'édition a été exécutée et les éclaircissements dont elle est accompagnée (3).

M. Samuel A. B. Mercer fera bien de relire la lettre de Champollion pour rectifier l'exposé succinct de la découverte qu'il donne aux pp. 56-57 de son élégant petit volume d'initiation à l'égyptologie (4). La retentissante découverte, à la fin de l'année 1922, de la tombe de Toutankhamon sert d'occasion non seulement à une

(1) P. 10 ss.; p. 57, n. 2.

(2) P. 42, note.

(3) M. Sottas, qui aime à faire allusion à son poste de « cryptographe-déchiffreur au ministère de la Guerre [1916-1918] », aurait pu laisser de côté quelques retours, plutôt inutiles, sur sa propre personne (p. 4, n. 1; p. 48, n. 2; p. 80 et p. 81, notes).

(4) *Tutankhamen and Egyptology,* in-16 de XI + 100 pp. Milwaukee, Morehouse Publishing C° et Londres, A. R. Mowbray, 1923.

description rapide des trouvailles de feu Lord Carnarvon et de son collaborateur Howard Carter, mais encore à une brève histoire de l'Égypte sous le Pharaon devenu subitement si célèbre, à l'inévitable chapitre sur *Tutankhamen and the Bible*, enfin à un petit cours sur l'égyptologie, la civilisation et la religion égyptiennes. Comme dans ses précédentes publications (1), Mercer fait œuvre de vulgarisateur. Ainsi le chapitre VII ne contiendra qu'une liste de « termes techniques égyptiens » dans laquelle les mots *Avenue of Sphinxes*, *Cartouche*, *Lotus*, etc., se rencontreront avec *Aton*, *Ba*, *Israel Stela*, *Maat*, etc. La plupart des noms se retrouvent, d'ailleurs, dans l'index alphabétique à la fin du volume. Le chap. VIII est un aperçu chronologique et bibliographique. L'auteur a soin de déclarer qu'il n'écrit pas pour les experts, mais pour le lecteur ordinaire (p. XI). Il commence son chapitre *Egyptian culture and religion*, en précisant que ses pages seront *untechnical and brief*. Pour ce qui est de la lecture des hiéroglyphes, il remarque que « les voyelles n'étaient pas représentées jusqu'aux temps coptes » (p. 65), mais il transcrira par A la première lettre de l'alphabet (p. 66) et n'hésitera pas à écrire *Amen*, *Aton*, *Khufu*, *Mut*, etc. Les quelques lignes sur l'Exode cherchent à concilier les diverses dates proposées par les Égyptologues : 1453, 1355, 1225 av. J.-C. La première date serait celle où les Habiri entrent en Palestine. Toujours cette identification des Habiri et des Hébreux, qui est très contestable et devient de plus en plus contestée (2). Ce seraient ensuite les exodes successifs des tribus, à commencer par Siméon et Lévi. La confusion de *Śamḫuna* des lettres d'el-Amarna avec שמעון est à la base de cette dissociation (3). Il est clair que, si l'on fait sortir les Israélites par petits paquets, on pourra trouver que toutes les théories sont plausibles et conclure malicieusement que Toutankhamon fut *un* pharaon d'*un* exode des Hébreux d'Égypte (vers 1350 av. J.-C.), tandis que Ménephtah reste le « pharaon de l'Exode » et son père, Ramsès II, le « pharaon de l'oppression » (p. 52 s.). Le tout serait de concilier ces subterfuges avec les données bibliques sur l'œuvre de Moïse dans la libération des Hébreux. Prétendre que « la recherche moderne a montré que le mont Sinaï doit être localisé, non à l'extrémité sud de ce qu'on appelle la péninsule du Sinaï, mais à l'extrémité nord du golfe d'Akabah » (p. 50), n'est-ce pas se ranger aux côtés d'une critique radicale et aprioriste contre une sérieuse tradition, appuyée par les descriptions de l'itinéraire suivi (4)? C'est surtout dans les opuscules destinés au commun des lecteurs qu'il faudrait se garder de donner comme résultat acquis à la science ce qui n'est trop souvent qu'hypothèse sujette à caution.

Tous les renseignements que peuvent fournir l'archéologie et l'épigraphie sur « Les figurines funéraires égyptiennes » ont été réunis par M. Louis Speleers en une très belle monographie, éditée avec le luxe que permet la « Fondation Universitaire de Belgique (5) ». Les visiteurs des musées du Caire ou d'Alexandrie, comme ceux qui ont parcouru les musées d'antiquités des grandes capitales d'Europe, ont toujours été frappés par le nombre de statuettes momiformes qui encombrent les vitrines. On les a retrouvées, par centaines, tantôt éparses dans les tombes, tantôt entassées dans des caisses, à proximité du défunt ou de la défunte. La plupart portent des

(1) Cf. *RB.*, 1924, p. 134 s.
(2) *RB.*, 1924, p. 12 ss. et LANDSBERGER, *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXV (avril 1924), p. 213, n. 1.
(3) Sur *Śamḫuna*, cf. *RB.*, 1908, p. 519 et WEBER, dans KNUDTZON, *Die el-Amarna Tafeln*, p. 1299.
(4) *RB.*, 1923, p. 473.
(5) *Les figurines funéraires égyptiennes*, in-8° de 188 pp. Bruxelles, Éditions Robert Sand, 1923.

outils. Elles devaient jouer un rôle dans l'autre monde et c'est pour préciser ce rôle que M. Speleers a examiné plusieurs milliers de ces figurines, actuellement dans les collections de Berlin, de Bruxelles (Cinquantenaire), de Leyde, de Hildesheim, de Londres, d'Oxford, de Paris. Les principales constatations qui s'imposent sont les suivantes. Du point de vue chronologique, c'est au Moyen Empire (de la XIe à la XVIIe dynastie) que commence l'usage des figurines funéraires, mais c'est surtout à partir du Nouvel Empire que cet usage devient fréquent et répandu. Tout d'abord, dans ce que l'auteur appelle le premier stade, il y a représentation de figurines sans outils (Moyen Empire et début du Nouvel Empire). C'est un développement de la statuaire qui s'appliquait à reproduire « un personnage représenté à l'origine dans la gaine des momies, plus tard dans le costume des vivants » (p. 26). Avec la XVIIIe dynastie apparaissent les « modèles » d'outils qui gisent pêle-mêle avec les figurines. Ce sont des instruments qu'on met à portée de la main pour les besognes à remplir dans l'autre monde. Le troisième stade présente les figurines tenant les outils sur la poitrine ou sur le dos; il va de la XVIIIe dynastie à l'époque saïte (du XVIe au IVe siècle avant J.-C.). Les outils habituels sont la houe, le hoyau, le sac, la bricole à vases, le moule à briques, le baquet, le joug. Si l'organe crée la fonction, on reconnaîtra aisément que les travaux assignés aux figurines sont, avant tout, la culture de la terre et la briqueterie. Les statuettes représentent donc essentiellement des « corvéables ». Dans une habile dissertation, Speleers cherche à fixer le sens de « corvée » pour le mot *šʿb-t* et le sens de « corvéables » pour son dérivé *šʿb-tiw* qui désigne les figurines (p. 87 ss.). Noter que certaines d'entre celles-ci sont dotées du fouet ou du bâton qui en font de véritables chefs de corvée (p. 53 ss.). Parfois un scribe fera le dénombrement des travailleurs, qui étaient primitivement des « serviteurs » chargés de se mettre à la disposition du mort dans l'au-delà. Une autre idée, suggérée par l'inscription sur les statuettes d'un texte du chap. VI du Livre des Morts, a modifié le rôle de ce personnel posthume. Il s'agit maintenant de « substituer » un corvéable pour les prestations auxquelles serait soumis le mort dans le royaume d'Osiris. La figurine est chargée de répondre : « Moi, me voici! », à toute réquisition faite au mort, quel que soit le labeur exigé. Sous le Moyen Empire, les travaux consisteront à « faire croître les champs, arroser les berges, transporter le sable » (p. 97). Sous le Nouvel Empire s'ajoutent la fabrication des briques et l'exploitation des carrières (p. 101), en vue de constructions à entreprendre. Ce genre de corvées évoque celles où étaient assujettis les Hébreux en Égypte. On lira, avec le plus grand profit, l'étude technique du chap. VI du Livre des Morts (p. 78 ss.), où l'auteur distingue six versions successives, la première datant du Moyen Empire, la sixième de l'époque saïte. Au fond, l'évolution des idées concernant les figurines funéraires peut se résumer de la façon suivante : la figurine a d'abord représenté le mort, puis un serviteur du mort; et c'est ce serviteur qui, devenu corvéable, sera chargé de remplacer le « titulaire » de la statuette dans l'exécution des travaux que réclame Osiris au royaume des Morts. Et l'on ne peut que reconnaître la justesse des conclusions de l'auteur : « De ce qui précède, la raison dernière des figurines se dégage clairement; elle est d'ordre religieux; elle est dans la croyance à une vie posthume pendant laquelle l'âme du mort, pour occuper une bonne place dans ce nouveau royaume, consentait à exécuter les travaux exigés des nouveaux venus. Les figurines répondaient à ce besoin par leur seule présence dans le tombeau. Ainsi, tout en satisfaisant à l'exigence divine, l'Égyptien se soustrayait à la peine en se substituant des « corvéables » doués d'une vertu appropriée à leur destination (p. 170 s.). » En dehors de la longue étude

consacrée, dans cet ouvrage, au chap. VI du Livre des Morts. M. Speleers s'est livré aussi à un travail critique sur « la version du chap. XVII du Moyen Empire (1) » et sur « le chapitre CLXXXII (2) ». Les textes qui lui ont servi de base appartiennent aux musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. Ils sont reproduits intégralement (nos 85 et 254; pp. 22 et 61) dans l'admirable catalogue que vient de publier l'infatigable égyptologue (3). Les inscriptions sont rangées par ordre chronologique depuis l'Ancien Empire jusqu'au temps des Coptes. Sous forme d'appendice (p. 104 ss.), on donne la transcription et la traduction des textes publiés. Chaque numéro est accompagné des références bibliographiques indispensables. Le profane, aussi bien que le spécialiste, pourra donc désormais utiliser les renseignements contenus dans ces inscriptions presque toutes d'ordre funéraire et dont le caractère monotone ne doit pas faire méconnaître l'intérêt religieux. Depuis plusieurs années, M. Speleers ramène l'attention du public belge de langue française vers les antiquités orientales. C'est à ce louable souci que nous devons, outre le recueil que nous venons de citer, une *Notice sur les Inscriptions de l'Asie Antérieure des Musées Royaux du Cinquantenaire* (4), où sont passées en revue les écritures cunéiforme, hittite, hébraïque, etc... avec exemples à l'appui. Ailleurs, l'étude du monument figuré nous fait assister, avec un grand luxe d'illustrations, aux transformations du vêtement (5) et du mobilier (6) dans l'Asie Antérieure aux âges les plus reculés. On sent que l'auteur ne se résigne pas à « conserver » seulement les trésors du Musée de Bruxelles. Il aime à les confronter avec les objets similaires des autres collections. Ce besoin de synthèse apparaît surtout dans le *Syllabus* (7), où l'auteur donne les têtes de ligne de son cours sur les origines et l'histoire de l'art de l'Ancien Orient. Nous voyons défiler rapidement les principaux témoins, dont tout professeur doit faire état, s'il veut évoquer les civilisations qui, depuis la préhistoire, se sont succédé en Égypte et en Asie Antérieure.

La thèse de doctorat présentée par M. E. Dévaud à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel roule sur l'étymologie d'une trentaine de mots coptes (8). Ce nombre qui paraîtra restreint n'est que le résidu d'un triage sérieux opéré parmi une quantité d'étymologies d'une valeur plus ou moins éprouvée. La circonspection apportée à ce travail est déjà une preuve en faveur de sa solidité. Il existe, d'autre part, une telle concordance entre le copte et l'égyptien pour le vocabulaire choisi que les liens de parenté paraissent indéniables. L'auteur a tiré des versions coptes de l'Ancien et du Nouveau Testament la plupart des exemples qu'il allègue. Ainsi le mot ⲧⲟϩ qui signifie le trouble physique dans *Joh.*, V, 7 (ταράσσειν) se retrouve avec une acception morale dans I *Tim.*, V, 13 (περιεργοι), ce qui se vérifie aussi en égyptien. Du terme ϣⲟⲧ « coussin, oreiller » (cf. *Mc.*, IV, 38) on remonte aisément au *šd* des hiéroglyphes dont le déterminatif représente une peau. Il est vraisemblable que sur les bords du Nil comme en Grèce et en Italie les premiers coussins aient été

(1) Dans le *Recueil d'études égyptologiques*, à la mémoire de Champollion, p. 621 ss.
(2) *Recueil de travaux...*, XL (1923), p. 86 ss.
(3) *Recueil des inscriptions égyptiennes des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*, par Louis Speleers, in-4° de 212 pp. autographiées. Bruxelles, 1923.
(4) Petit in-8° de 79 pp. Wetteren, chez De Meester, 1923.
(5) *Le vêtement en Asie Antérieure ancienne*, dans *Annales de la Société royale d'archéologie* de Bruxelles, XXXI (1923).
(6) *Le mobilier de l'Asie Antérieure ancienne*, ibid., XXX (1921).
(7) *Syllabus du cours sur les origines de l'Art et de l'Histoire de l'Art Oriental Antique*, 2 fascicules, Wetteren, 1923.
(8) *Études d'étymologie copte*, in-4° lithogr. de VII-68 pp. Fribourg (Suisse), 1922.

de simples peaux roulées et que par la suite on confectionna de véritables coussins en cuir aussi bien qu'en étoffe. La liste de M. Dévaud donne droit de cité à des mots d'origine sémitique qui sont parvenus au copte par l'intermédiaire de l'égyptien, tel le mot ⲫⲉⲗ « fève ». Elle admet aussi une catégorie de quelques vocables provenant directement du sémitique comme ⲗⲗⲏⲃ « moquerie » de לעב, ⲥⲉⲉⲣⲉ « levain » de שאר. Pour ϣⲉⲗⲉⲙ « tirer dehors » équivalent de שלף le changement de la lettre finale ne constitue pas un obstacle à la dérivation. Nous constatons par exemple entre le bohaïrique ϩⲓⲙⲓⲙ « dormir » et le sahidique équivalent ϩⲓⲙⲏⲃ, ϩⲓⲙⲏϥ un cas analogue. A la fin de cette étude personnelle, M. D. nous annonce la publication prochaine d'un inventaire de mots coptes avec leur étymologie égyptienne ou étrangère déjà établie, travail utile, mais qui, d'après le spécimen qui nous est donné, ne pourra guère servir qu'aux étudiants versés dans la connaissance des hiéroglyphes.

LA DATE DE LA SALLE HAUTE DU CÉNACLE. — Le R. P. Vincent ayant bien voulu consacrer, dans la *Revue Biblique* (1) quelques pages à un article de moi, sur *la salle haute du Cénacle,* paru dans la *Revue d'Histoire Franciscaine* (2), j'ai répondu à ses critiques dans le numéro de janvier 1925 de la même revue. J'ai pensé, toutefois, devoir profiter de l'hospitalité qui m'a été gracieusement offerte dans la *Revue Biblique* pour mettre ses lecteurs au courant des raisons qui m'empêchent d'admettre l'opinion du R. P. Vincent sur la date de la salle haute du Cénacle.

Abstraction faite du remploi de deux chapiteaux romans du XIIe siècle, de l'extrémité orientale plusieurs fois remaniée et du mur sans caractère fermant l'ouest de cette salle, qui devait avoir une travée de plus, la construction et la décoration sont d'un bon style gothique français.

Le marquis de Vogüé et le R. P. Vincent ont remarqué son analogie avec l'architecture du Royaume de Chypre et ont émis l'hypothèse vraisemblable que le maître de l'œuvre a dû venir de cette contrée.

Malheureusement, ils ont cru, l'un et l'autre, que la construction pouvait dater des années qui suivirent la donation faite aux Franciscains en 1342.

J'ai émis, au contraire, l'opinion que le monument ne peut avoir été construit qu'au XIIIe siècle : j'ajoute qu'il ne saurait être question de l'attribuer au dernier tiers de ce siècle et que les caractères architectoniques s'adaptent parfaitement à la période de 1229 à 1244, qui est celle de la trêve de Frédéric II, pendant laquelle le culte chrétien a recouvré à Jérusalem une liberté tout au moins relative.

Certains éléments de l'architecture, tels que les larmiers, le profil des ogives, le chambranle extérieur des fenêtres en son état actuel ne seraient pas incompatibles avec une attribution au XIVe siècle, quoiqu'ils puissent s'attribuer aussi bien au XIIIe.

Le profil des abaques pourrait, à la rigueur, se rencontrer aussi au XIVe siècle, cependant, il est plus fréquent au XIIIe ; on le rencontre à la cathédrale de Nevers, rebâtie après l'incendie de 1211 ; dans celle d'Amiens, construite de 1220 à 1269 ; à Notre-Dame de Paris, dans des parties datant du deuxième quart du XIIIe siècle ; et à la sainte Chapelle, qui date de 1245 à 1248.

Quant aux profils des bases, certains sont d'un tracé attique qui peut dater de

(1) T. XXXIII, 1924, p. 474.
(2) T. I, 1924, p. 64.

l'époque romane; d'autres ont le tore inférieur aplati du XIIIe siècle, mais leur scotie franchement ouverte témoigne qu'elles ne sauraient appartenir à la seconde moitié de ce siècle.

On sait qu'à partir de 1250 environ, les lèvres de la scotie vont sans cesse en se rapprochant et qu'elles finissent par se rencontrer : les bases de la fin du XIIIe siècle et du XIVe n'ont plus de scotie. Ce type se rencontre à la sainte Chapelle de Saint-Germer, de 1259 à 1266; dans la chapelle du prieuré de Bray près Senlis, fondée en 1248 et bâtie quelques années plus tard; dans le chœur de la cathédrale de Toulouse, commencé en 1272 et dans celui de Limoges, commencé l'année suivante. Dès ce moment, ce type de base est d'usage général. On n'en voit nul exemple au Cénacle.

Une disposition qui s'y voit et qui appartient à une époque relativement avancée c'est la base débordant sur son socle et soutenue sur de petites consoles, mais ce détail se rencontre déjà au triforium de la nef d'Amiens, qui fut bâtie de 1220 à 1239 et dans la nef de Saint-Denis, commencée en 1231. L'église des Jacobins de Toulouse, dont le chœur fut inauguré en 1291; celle de Saint-Urbain de Troyes consacrée en 1267, sont d'un style beaucoup plus avancé que le Cénacle.

Au Cénacle, les abaques et les socles sont carrés, plan bien rare à la fin du XIIIe siècle et au XIVe et les bases gothiques ont des griffes, motif rare après le milieu du XIIIe siècle, bien qu'on en trouve encore en 1310 un exemple attardé à Saint-Nazaire de Carcassonne.

Quant aux chapiteaux, ce sont les classiques chapiteaux à feuilles côtelées et à crochets de la première moitié du XIIIe siècle, avec bouquets peu épanouis et feuilles naissant dans la corbeille. On les voit à Amiens, à Nevers et dans des milliers de monuments du même temps.

Les deux impostes sculptées appartiennent au même art : l'une a des courses de pampres comme on en voit à Reims; l'autre une suite de feuilles terminées en crochets qui a ses analogues à Notre-Dame de Paris, à Reims, à la cathédrale de Beauvais.

La thèse du R. P. Vincent est d'autant moins soutenable que le style caractéristique du XIVe siècle règne au nord comme au midi dès le dernier tiers du XIIIe.

Dans ce style, les feuillages ont des complications et des ondulations dont on ne trouve pas trace ici; ils ne naissent pas dans la corbeille, mais leurs tiges coupées s'y appliquent; ils sont répartis en petites touffes alignées, mais isolées.

C'est ce que l'on voit en Chypre comme en France et les monuments du XIVe siècle y diffèrent profondément de l'architecture du Cénacle : par exemple, la cathédrale de Famagouste, commencée en 1300; le cloître de Lapaïs; le porche de Sainte-Sophie de Nicosie, construit entre 1312 et 1330; l'église des Franciscains de Famagouste, fondée par Henri II entre 1286 et 1327.

Au contraire, c'est à l'église de Lapaïs, à la cathédrale de Nicosie et aux autres monuments de Chypre datés du commencement et du milieu du XIIIe siècle, que l'on constate cette ressemblance avec l'architecture du Cénacle qui a frappé le marquis de Vogüé. On sait que des maîtres venus de Chypre ont construit pour Frédéric II dans l'Italie du sud et le regretté Émile Bertaux y a suivi leurs traces. On doit à Frédéric II Castel del Monte, construit en 1240 par Philippe Chinard, le Castel Maniace de Syracuse, la cathédrale de Cosenza, consacrée en 1122. Ces édifices sont aussi du même style que la salle haute du Cénacle.

Dans la partie du Royaume de Jérusalem qui résista jusqu'aux dernières années du XIIIe siècle, on trouve ce même style au château du Crac, perdu en 1271, à l'abbaye de Belmont, abandonnée peu après; à Tortose aussi, mais Tortose, Acre et Saïda,

qui ne furent perdues qu'en 1291 ont conservé des témoins d'un style déjà plus avancé que celui du Cénacle. Je les publierai bientôt. En attendant, je pense en avoir dit assez pour me justifier de ne pouvoir admettre l'opinion du R. P. Vincent. D'autre part, je tiens, comme lui, pour prouvé, que le cloître élevé par les Franciscains à l'est du Cénacle a bien été construit à la suite de la donation de 1342. Or, il présente une architecture nettement différente et suffit à montrer, par comparaison, que la salle haute ne saurait être sa contemporaine.

Que les Musulmans se soient opposés à la construction de remparts par les Chrétiens, au moment de la trêve du XIIIe siècle, cela n'implique nullement qu'ils n'aient pas toléré la restauration d'un bâtiment sans caractère militaire; à supposer même qu'ils aient entravé le relèvement du Cénacle, il reste évident qu'ils l'avaient laissé commencer et pousser assez loin, sinon terminer : j'ignore si l'extrémité occidentale a été ruinée ou est demeurée inachevée; ce que je sais, c'est que les travées centrales appartiennent à un art antérieur d'un siècle environ à la donation de 1342.

C. Enlart.

En discutant naguère les arguments techniques sur lesquels M. Enlart s'était fondé pour remonter d'un siècle la date du Cénacle, j'appréhendais d'en atténuer inconsciemment la portée. Le résumé que l'éminent maître veut bien en présenter lui-même lui sera un nouveau titre à ma gratitude et à celle des lecteurs de la *Revue*. Je souhaite être le seul à ne pouvoir trouver cette argumentation décisive et à considérer la date de 1343 environ comme la plus vraisemblable [Vincent].

Le Gérant : J. Gabalda.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Librairie VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur, 90, rue Bonaparte, Paris 6e

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Vient de paraître :

HISTOIRE POLITIQUE
DES
PROTESTANTS FRANÇAIS
(1715-1794)

Par M. Joseph DEDIEU

DOCTEUR ÈS LETTRES

2 vol. in-12 de XV-422 et de IV-375 pages . . . . . **25 fr.** »

Volumes précédemment parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**
— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**
— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Epuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 . . . . . **10 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Les chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12 . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Troisième édition.* 1 volume in-12 . . . . . **10 fr.**

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par M. G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. . . . **10 fr.**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . **10 fr.**

Librairie Victor LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Pour paraître prochainement :

Évangile selon saint Jean

Introduction, texte, traduction et commentaire

Par le R. P. **M.-J. LAGRANGE**

1 fort volume in-8° raisin de CXCIX-545 pages.

Vient de paraître :

CATHOLICISME ET PAPAUTÉ

Les difficultés anglicanes et russes

Par Mgr **Pierre BATIFFOL**

Un volume in-16 de 128 pages. . . . . **4** fr.; *franco par la poste*, **4** fr. **50**

Du même auteur :

LE CATHOLICISME, DES ORIGINES A SAINT LÉON.

5 volumes in-12 . . . . . **45** fr.; *franco par la poste*, **50** fr.

On vend séparément :

= **I. L'Église naissante et le Catholicisme.** *Dixième mille.* 1 vol. in-12 de XXVI-520 pages, **10** fr.; *franco* . . . . . **11** fr.

= **II. La Paix Constantinienne et le Catholicisme.** *Troisième édition.* 1 volume in-12 de VII-512 pages, **10** fr.; *franco.* . . . . . **11** fr.

= **III. Le Catholicisme de saint Augustin.** *Troisième édition.* 2 vol. in-12 de VIII-276 et IV-278 pages, **14** fr.; *franco.* . . . . . **16** fr.

= **IV. Le Siège apostolique (359-451).** *Deuxième édition.* 1 vol. in-12, de VII-624 pages, **15** fr.; *franco.* **16** fr. **50**

Vient de paraître : *Dix-neuvième mille*

Huitième édition revue et corrigée

Histoire de l'Ancien Testament

Par **S. G. Mgr J.-B. PELT**

ÉVÊQUE DE METZ, DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANONIQUE

2 vol. in-12 de LXXV-369 et IX-489 pages, ornés de plans et cartes en couleurs, **20** fr.; *franco par la poste* . . . . . **22** fr.

Cette nouvelle édition a été mise à jour en ce qui concerne les références aux plus récents travaux bibliques.

Vient de paraître :

L'EUCHARISTIE

Memento canonique et pratique

Par M. le Chanoine **P. DURIEUX**

DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANONIQUE, SECRÉTAIRE A L'ÉVÊCHÉ DU PUY

1 volume in-12 de 328 pages, **9** fr.; *franco par la poste.* . . . . . **10** fr.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE N° 3 1er JUILLET 1925

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

Pages.

Primo Vannutelli. — Les Évangiles synoptiques (*suite*) 321

R. P. F.-M. Abel. — La distance de Jérusalem à Emmaüs 347

Mélanges. — L'hermétisme (*suite*), R. P. Lagrange. — Un paio di appunti sopra il codice purpureo veronese dei Vangeli, Giovanni Mercati. 368

Chronique. — Garden Tomb. histoire d'un mythe, R. P. L.-H. Vincent. 401

Recensions 432

Bulletin 442

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
Via dei Cestari, 2

R. C. Seine n° 90.287.

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages environ.

PRIX DE L'ABONNEMENT *à partir du 1er janvier 1925* { Pour la France . . . . **40 fr.** / Pour l'Étranger . . . . **44 fr.**

***Prix du numéro :* 11 fr.**

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier.

Prix de chaque année, de 1921 à 1924 : 32 francs, port en plus.

Prix de chaque année antérieure à 1921 : 24 francs, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne, Jérusalem (Palestine).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Publiée sous la direction du R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, Correspondant de l'Institut

Vient de paraître :

Evangile selon saint Matthieu, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 fort volume in-8° raisin de CLXXXVIII-560 pages ..... **45 fr.** »

Volumes précédemment parus :

Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, transcription, traduction, commentaire, par le R. P. DHORME, des Frères Prêcheurs, professeur d'assyrien à Saint-Étienne de Jérusalem. 1 vol. in-8° raisin de XXXVII-405 pages ..... **18 fr.** »

Les Livres de Samuel, traduction et commentaire, par le R. P. Paul DHORME, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de X-448 pages ..... **18 fr.** »

L'Ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire, par E. PODECHARD, professeur à la Faculté de théologie de Lyon. 1 vol. in-8° raisin de XVII-499 pages ..... **18 fr.** »
Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Livre de Jérémie, traduction et commentaire, par le R. P. Albert CONDAMIN, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° raisin de XLV-380 pages ..... **24 fr.** »

Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés par M. A. VAN HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain. 1 vol. in-8° raisin de XVII-759 pages ..... **30 fr.** »

Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Troisième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de CLV-30*-456 pages ..... **35 fr.** »

— Le même ouvrage, abrégé. *Troisième édition.* 1 vol. in-12 ..... **4 fr.** »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin de CLXVII-631 pages ..... **50 fr.** »

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. CALMES. 1 vol. in-8° raisin. (*Epuisé.*)

— Le même ouvrage, abrégé. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12 ..... **4 fr.** »

Saint Paul. Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Deuxième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21*-395 pages ..... **25 fr.** »

Saint Paul. Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-176 pages ..... **15 fr.** »

L'Apocalypse de saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. ALLO, O. P., recteur de l'Université de Fribourg (Suisse). *Deuxième édition.* 1 volume in-8° raisin de CCLXVIII-375 pages ..... **45 fr.** »

Introduction aux Paraboles Évangéliques, par le P. D. BUZY, des Prêtres du S.-C. de Jésus (de Béthar-ram), docteur ès sciences bibliques. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 de XXIII-476 pages ..... **6 fr.** »

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

(*Suite.*)

Dans mon précédent article, paru ici même en janvier 1925, j'ai fait allusion aux divergences entre nos Évangiles Synoptiques, dans les passages parallèles, divergences dues aux lettres gutturales et sifflantes de l'original hébraïque d'où ils ont été traduits. C'est, selon moi, un fait qu'on rencontre des divergences, identiques ou analogues, dues à pareilles confusions de lettres gutturales ou sifflantes, dans les versions grecques (LXX, *Théodotion, Aquila, Symmaque*) de l'Ancien Testament.

Vouloir démontrer la *possibilité* de la confusion de ces sons chez les Hébreux, notamment des sons gutturaux, raconter, sur l'autorité du Talmud Babylonien, le calembour sur la racine *Amr* (אמר, חמר, עמר), ou d'autres qui étaient possibles chez les Galiléens (1), faire observer que les traducteurs, soit de l'Ancien Testament, soit du texte hébraïque de Matthieu, étaient bien souvent des Hébreux nés et domiciliés là où la langue commune était la langue grecque, et où seulement quelquefois en famille et le samedi à la synagogue, on entendait parler l'hébreu, ce serait perdre mon temps, alors que j'ai bon nombre d'exemples pour montrer non seulement la *possibilité* de la confusion des gutturales et des sifflantes entre elles, mais le *fait* indéniable. J'ai noté et catalogué, en lisant quelques livres de l'Ancien Testament, avec leurs traductions grecques, presque quatre cents de ces confusions. Quand mon catalogue sera complet, ou moins incomplet qu'il n'est à présent, je le publierai. On explique, je crois, très aisément ces confusions par l'inexacte prononciation hébraïque de ceux qui écrivaient, lisaient, traduisaient les textes sacrés. Si vous prononcez sans souci, vous écrirez mal, lirez et entendrez mal ce que vous lirez.

Mais récemment on a essayé d'expliquer ces divergences entre

(1) G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Zweite Auflage. Leipzig, 1905, pag. 57 s.

les LXX et le texte massorétique d'une autre manière. L'ingénieuse hypothèse a été proposée par *Franz Xaver Wutz,* le professeur de Eichstätt, déjà connu par d'autres beaux travaux (1), dans *Theologische Blätter,* 2 (1923), 111-6. Il suppose que, même dans les premiers siècles avant Jésus-Christ, notamment en Égypte, on ne faisait pas usage, pour les lectures synagogales, de la bible écrite en lettres hébraïques, mais d'un texte transcrit en lettres et voyelles grecques, tel qu'on le trouvera plus tard dans la deuxième colonne des Hexaples d'Origène. Et il dit avoir été conduit au « remarquable résultat que dans nos LXX (*B*) nous avons encore devant nous, en grande partie, par la traduction de ces anciens textes transcrits ».

Me sera-t-il permis de faire quelques observations? Ce n'est pas sur ma compétence en cette matière que je m'appuie, car je n'en ai qu'une très faible; mais proposer des raisons, vraies ou crues telles, ne me paraît pas présomption. Cette hypothèse ne me semble pas tenir assez compte des *voyelles* écrites dans cette soi-disant transcription du texte hébraïque en lettres grecques. Les voyelles, quoique différentes quelquefois de celles que nous lisons dans la Massore, auraient dû empêcher certaines confusions des mots aux yeux des traducteurs. J'expliquerai ma pensée par un exemple (2). Le traducteur pouvait sans doute, en voyant לחם, se demander : Dois-je lire לֶחֶם et traduire ἐπολέμησαν, ou לַחֶם et traduire ἄρτον? Mais si le texte transcrit en lettres grecques portait Λεεμ, l'interprète ne pouvait plus hésiter.

Voici maintenant un exemple cité par le professeur Wutz dans son article. En *Ezech.* XL, 49, le pronom relatif אשר est traduit par les LXX (*B*) δέκα, comme si le texte hébraïque était עשר. Évidemment ils ont confondu les lettres gutturales א, ע, et les sifflantes שׂ, שׁ, parce que, dans la transcription grecque, on ne les pouvait pas distinguer, dit le professeur Wutz. C'est vrai; mais ασερ pronom relatif, et εσερ nombre dix ne peuvent pas être confondus, car, si les consonnes sont les mêmes, les voyelles sont différentes. La faute, d'ailleurs, cette fois, n'est pas imputable aux LXX (B), mais au texte massorétique, car le contexte ici exige le nombre *dix,* de même que nous avons un nombre aux vv. 22. 26. 31. 34. 38 de ce même chapitre. Le changement de gutturale a donc été fait par les copistes du texte hébraïque,

(1) Franz Wutz, *Onomastica Sacra,* Leipzig, 1914-1915.

(2) L'exemple est pris de *Judic.* v, 8, où le texte *B* traduit ἐπολέμησαν, le texte *A* : ἄρτον. Quoique très utile pour proposer ma pensée, cet exemple ne peut pas être compris parmi ceux que le professeur Wutz étudie, car il ne considère que le texte des LXX (*B*).

et les LXX (B) ont employé un original bien écrit ou ont corrigé la faute de leur exemplaire, en traduisant δέκα. La différence des voyelles d'une transcription grecque pouvait-elle permettre des équivoques comme (*Job.* XXVIII, 13) עֶרְכָּהּ = *son prix* avec אֵרְחָה = ὁδὸν αὐτῆς : ou bien comme אָמַר (*II Chron.* XXXV, 21) avec עִמִּי = μετ' ἐμοῦ, *Ezra* A. I, 25; ou בַּלְהוֹת (= effrois) avec le mot araméen בעלתה = αἰτίᾳ (Job. XVIII, 14 ? — En outre, ces changements de lettres gutturales et sifflantes, on les retrouve aussi dans les passages hébraïques parallèles des *Rois* et *Paralipomènes*, qui certainement n'étaient pas transcrits en lettres grecques quand ces livres furent composés : p. ex. *II Sam.* VII, 23 לְאַרְצֶךָ et *I Chron.* XVII, 21 לְגָרֹשׁ; *II Reg.* XIV, 8 אָז et *II Chr.* XXV, 17, וַיִּוָּעֵץ; *II Sam.* XXIII, 13 אֶל־קָצִיר et *I Chron.* XI, 15 עַל־הַצֻּר; *II Sam.* XXIV, 20 וַיַּשְׁקֵף et I Chr. XXI, 20 וַיָּשָׁב. On les retrouve aussi dans les livres rabbiniques (1) qui n'ont jamais été transcrits en lettres grecques, et dans les inscriptions. — Enfin on *pourrait* admettre que, pour éviter des fausses vocalisations dans une lecture publique et courante, où il n'y avait pas le temps de réfléchir, on employât un texte hébraïque écrit en grec, mais il paraît bien plus difficile qu'on le fît pour *traduire*, alors qu'on avait tout le temps de réfléchir sur les voyelles, tandis que la transcription grecque n'aurait jamais permis de distinguer les lettres א, ה, ח, ע, et ס, צ, שׂ, שׁ. Le fait même qu'Origène, dans ses Hexaples, ne se contenta pas de la transcription grecque, mais préposa l'écriture hébraïque, ne me paraît pas sans signification.

Cependant, même si l'hypothèse de M. Wutz était absolument vraie, elle n'affaiblirait pas la démonstration que je fais pour prouver que *dans nos Évangiles synoptiques on remarque les mêmes changements de sons gutturaux et sifflants que supposent les versions grecques de l'Ancien Testament,* QUELLE QU'EN SOIT LA CAUSE (2).

*
* *

I. — Parmi les gutturales qui, d'après mes lectures comparatives, se présentent comme plus faibles et plus muables, il y a sans aucun doute le ע. Je l'ai trouvé permutant avec א 34 fois, sans compter les

(1) Voir la *Grammatik* de G. Dalman, au § 15, *Konsonantveränderungen*. Pour les livres de l'A. T. on consultera avec fruit FRIEDRICH DELITZSCH, *Die Lese-und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin und Leipzig, 1920.

(2) Le professeur Wutz a promis de nous donner une plus abondante publication de ses résultats sur cette matière.

innombrables changements de על, אל dans les passages communs de *Samuel-Rois* et *Chroniques;* 4 fois avec ג; 8 fois avec ה; 21 fois avec ח; 5 avec כ; 6 avec ק. Je l'ai trouvé omis ou sous-entendu 16 fois. Et, pour faire une citation extra-biblique, le Targum de Job emploie toujours סגע au lieu de סגא (= être beaucoup).

La locution de *Josué,* IX, 9 שְׁמַעְנוּ שִׁמְעוֹ, qui devait être rendue (comme en *Hab.* III, 2) ἀκηκόαμεν τὴν ἀκοὴν αὐτοῦ (1), a été traduite ἀκηκόαμεν γὰρ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, comme si le texte était שְׁמַעְנוּ שְׁמוֹ. En *I Reg.* X, 1 שׁמע est rendu τὸ ὄνομα; de même en *II Chron.* IX, 1; *Isa.* LXVI, 19 לֹא־שָׁמְעוּ אֶת־שִׁמְעִי est rendu οὐκ ἀκηκόασίν μου τὸ ὄνομα; *Josue,* VI, 27 וַיְהִי שָׁמְעוֹ = καὶ ἦν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Les Évangiles synoptiques présentent la même divergence.

Mt. XIV, 1.	*Mc.* VI, 14.	*Lc.* IX, 7.
ἤκουσεν Ἡρῴδης	ἤκουσεν.... Ἡρῴδης...	ἤκουσεν.... Ἡρῴδης...
τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ	τὸ ὄνομα αὐτοῦ	καὶ διηπόρει

La différence de Mt. Ἰησοῦ, et de Mc. αὐτοῦ est expliquée dans mon opuscule « *De Evangeliorum origine* » (2) au chapitre *Nomen-pronomen.* Mais pourquoi S. Luc a-t-il traduit διηπόρει? Chez les anciens interprètes grecs le verbe διαπορεῖν n'est employé que par Symmaque, 2 fois, *Ps.* LXXVI, 6, et *Dan.* II, 2, pour traduire נִפְעֲמָתִי, LXX ἐταράχθην; *Sym.* διηπόρουν, et וַתִּתְפָּעֶם, *Theod.* καὶ ἐξέστη, *Sym.* καὶ διεπόρει. Mais on trouve aussi le verbe semblable ἐξαπορεῖσθαι chez Aquila, en *Job,* XXI, 5. Les amis de Job doivent écouter ses discours et s'étonner, et ignorer que penser de lui.

פְּנוּ-אֵלַי וְהָשֵׁמּוּ וְשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה = εἰσόλέψαντες εἰς ἐμὲ θαυμάσατε, χεῖρα θέντες ἐπὶ σιαγόνα. Au lieu de θαυμάσατε, *Aquila* traduit : ἐξαποῤῥήθητε, la Peschita ܬܬܡܗܘ (= et admirez), le *Targum* וּשְׁתוֹקוּ (= et taisez-vous), *Symmaque* ἄφθογγοι γίνεσθε. S. Luc, en traduisant ainsi le texte hébraïque (3) a voulu préparer ses lecteurs à ce qu'il dira, lui seul, de l'interrogation de Notre-Seigneur à la maison d'Hérode (*Luc,* XXIII, 8). Ὁ δὲ Ἡρῴδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν· ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τοῦ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, καὶ ἤλπιζέν τι σημεῖον ἰδεῖν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον.

(1) Cf. *Jer.* VI, 24; XXVII (50), 43; XLIV (37), 5. *Job.* XXXIX, 34 שָׁמַעְתִּי, ἀκούω.

(2) « *De Evangeliorum origine* » disseruit Primus Vannutelli. Romae, Bardi, 1923.

(3) De שׁמע, il a fait הֶשֵּׁם ou וְשֵׂם. Rien d'extraordinaire. En *Dan.* VIII, 13 le mot הַתָּמִיד (= le sacrifice perpétuel) a été rendu στήσεται (= תַּעֲמוֹד).

II. — La confusion entre שְׁמַע = ἀκοή, et הֵשִׁם, שָׁם = θαυμάζειν, ἐκπλήττεσθαι (1) est bien plus évidente dans nos Évangiles, à la conclusion du discours de la Montagne en *Mt.* et *Lc.*

Mt. VII, 28.	*Lc.* VII, 1.
καὶ ἐγένετο ὅτε	ἐπειδὴ
ἐτέλεσεν	ἐπλήρωσεν
ὁ Ἰησοῦς	
τοὺς λόγους τούτους	πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ
ἐξεπλήσσοντο	εἰς τὰς ἀκοὰς
οἱ ὄχλοι	τοῦ λαοῦ....
ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ....	

Saint Luc qui déjà (IV, 31. 32), suivant la rédaction adoptée par S. Marc (laquelle omettait le discours de la montagne et la narration du centurion), avait écrit, avec Marc (I, 21. 22), après une brève notice sur l'enseignement de Jésus dans les synagogues : καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, quand il retrouve ici, d'après la forme primitive (?), à la fin du discours de la Montagne, le même texte, il le traduit avec quelque petite retouche. La phrase εἰς τὰς ἀκοάς a été employée seulement par S. Luc, dans les Actes des Apôtres (XVII, 20), où il ne traduit pas : ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν.

Je veux maintenant donner des exemples des synonymies ἐτέλεσεν — ἐπλήρωσεν : λόγους — ῥήματα qu'on peut remarquer dans les passages évangéliques qui précèdent :

II Chron. XXXVI, 22.		*Ezra.* I, 1.	A.
לִכְלוֹת	μετὰ τὸ πληρωθῆναι	לִכְלוֹת	τοῦ τελεσθῆναι
דְּבַר־יְהוָה	ῥῆμα κυρίου	דְּבַר־יְהוָה	λόγον κυρίου
בְּפִי	διὰ στόματος	כִּפִּי	ἀπὸ στόματος
יִרְמְיָהוּ	Ἰερεμίου	יִרְמְיָה	Ἰερεμίου

La version de la même phrase en *Ezra* B. II, 1, est εἰς συντέλειαν ῥήματος κυρίου ἐν στόματι Ἰερεμίου.

Dans *II Sam.* XXIV, 13 : שָׁוֹב אָשִׁיב שִׁלְחִי דָּבָר LXX τί ἀποκριθῶ τῷ ἀποστείλαντί με ῥῆμα.

Le passage parallèle *I Chron.* XXI, 12 est traduit par les LXX τί ἀποκριθῶ τῷ ἀποστείλαντι λόγον. Cf. *Job,* XVI, 4 : בְּמִלִּים, LXX ῥήμασι, *Symmaque* λόγοις (2). *Iudic.* XI, 37, *A. B.*

(1) *Eccl.* VII, 17 (16).

(2) J'ai parlé dans le numéro précédent de cette Revue de la synonymie ὄχλοι-λαοῦ.

Sur πάντα de *Lc.*, qu'on ne lit pas en *Mt.*, cf. les deux passages parallèles *Isa.* II, 2, et *Micha.* IV, 1, en grec et en hébreu. Cf. *Iudic.*, III, 3, *Agg.*, II, 2.

III. — Mais celui que nous venons d'expliquer n'est pas, dans nos Évangiles synoptiques, le seul exemple de confusion entre שׁמע et שָׁם, שָׁמַיִם, הַשֵּׁם. En voici encore un autre :

Mt. XIX, 22.	*Mc.* X, 22.	*Lc.* XVIII, 23.
ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος	ὁ δὲ στυγνάσας	ὁ δὲ ἀκούσας
τὸν λόγον	ἐπὶ τῷ λόγῳ	ταῦτα

On rencontre le verbe στυγνάζειν en *Ezech.* XXVII, 35 : πάντες οἱ κατοικοῦντες τὰς νήσους ἐστύγνασαν ἐπὶ σέ (שָׁמְמוּ עָלַיִךְ), καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν ἐκστάσει ἐξέστησαν : en *Ezech.* XXXII, 10 καὶ στυγνάσουσιν (1) ἐπὶ σὲ (וַהֲשִׁמּוֹתִי עָלַיִךְ) ἔθνη πολλά, καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν ἐκστάσει ἐκστήσονται; et en Ezech. XXVIII, 19. Semblable confusion à celle des Évangiles notée ci-dessus, est en *Dan.* III, 12 : לָא־שָׂמוּ עֲלָיךְ טְעֵם, *Théod.* οὐχ ὑπήκουσαν (= שמעו) τῷ δόγματί σου, LXX οὐκ ἐφοβήθησάν (= שָׁמוּ) σου τὴν ἐντολήν. Saint Marc, en effet, semble avoir lu : הדבר (= ἐπί) ושם על. Le substantif νεανίσκος en *Mt.* est ajouté au lieu du simple pronom : voir « *De Evangeliorum origine* », chapitre : *Nomen-pronomen.*

IV. — J'ai dit que la consonne ע permute aisément avec א. La permutation ע, א ou א, ע était si fréquente, que le *Talmud* (*Sabbath*, 103 *b*) recommande au copiste « qu'il n'écrive pas des א pour ע et vice versâ, des ב pour כ, des ד pour ר, des ו pour י etc. ». שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין כפין ביתין ..... דלאין רישין רישין דלאין .... Voici quelques exemples des LXX :

Prov. XIII, 23 רָאשִׁים (= les pauvres) est traduit ἄδικοι (= רְשָׁעִים)

Prov. XXVIII, 3 רָשׁ (= pauvre) est traduit ἐν ἀσεβείαις (= רשע)

Prov. XXIX, 7 רָשָׁע est traduit doublement; ἀσεβής, πτωχῷ Cf. *Isa.* LVIII, 4.

Prov. XXVIII, 2 אֶרֶץ (= pays) est traduit ἀσεβῶν (= רשע)

(1) *Symmaque* καὶ στυγνάσαι ποιήσω διὰ σὲ ἔθνη πολλά. On peut déduire avec certitude cette version de *Symmaque* de la note marginale de la Syro-Hexaplaire (Ceriani) ܣܡ. ܘܠܡܬܡܗܪܘ ܐܥܒܕ ܡܛܠܬܟ ܠܥܡܡܐ ܣܓܝܐܐ. Le στυγνάσουσιν des LXX y est rendu ܢܬܡܗܪܘܢ, avec la même racine ܬܡܗ.

Job IX, 13 עֹזְרֵי (= les aides) est traduit τὰ ὑπ' οὐρανόν (= אֶרֶץ) (1)

Isa. XXIV, 12 שַׁעַר (= porte) ἐγκαταλελιμμένοι (= שאר)

I Reg. XI, 28 עֹשֶׂה (= faisant) LXX ἀνήρ (= אִישׁ)

Prov. XI, 23 עֶבְרָה (= la fureur) ἀπολεῖται = אֲבֵדָה

Isa. III, 26 וְאָנוּ (= et ils gémirent) ταπεινωθήσονται (= ענה)

Dan. VII, 2 עָנֵה (= en répondant) *Théod.* ἐγώ (= אֲנָה)

Dan. VIII, 26 וְאַתָּה (= et tu) LXX καὶ νῦν (= וְעַתָּה). Idem *Jos.* III, 8.

I Sam. XVIII, 22 וְעַתָּה (= et maintenant) LXX καὶ σύ (= וְאַתָּה)

Ezech. VII, 3 עָתָּה, LXX ἥκει (= אָתָה)

Nous avons vu plus haut d'autres exemples de changement entre ע et א : (עשׂר, אשׁר; ארחה, ערכה; אבור, עבוי).

Si les sons ע, א peuvent se confondre si facilement, je crois que, par la confusion de אֶרֶץ (= terre, champ) et עֶרֶשׂ (= lit) on peut expliquer la divergence suivante (2) :

Mt. XXIV, 40.	*Lc.* XVII, 34.
ἔσονται δύο	ἔσονται δύο
ἐν τῷ ἀγρῷ·	ἐπὶ κλίνης
εἷς	μιᾶς. ὁ εἷς
παραλαμβάνεται	παραλημφθήσεται

Selon toute probabilité le texte hébraïque de saint Matthieu portait בְּעֶרֶשׂ, ou בְּעֶרֶס = ἐπὶ κλίνης. Si le texte hébraïque que le premier évangéliste grec avait sous les yeux portait par erreur בארס ou בארשׂ, il pouvait croire également bien que la faute était dans la sifflante : שׂ(ס) au lieu de ץ, et traduire ἐν τῷ ἀγρῷ = בָּאֶרֶץ (3). — Avant tout, les prépositions ἐν et ἐπί se rapportent l'une et l'autre à ב, comme en *Dan.* VII, 20 בְּרֹאשָׁהּ = LXX ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, *Théod.* ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ. — Puis, le substantif עֶרֶשׂ est rendu κλίνη en *Deut.* III, 11; *Job* VII, 13; *Ps.* XL, 3; CXXXI, 3; *Prov.* VII, 16; *Ca.* I, 16. De même que, dans les Évangiles, *Mt.* IX, 6 a κλίνην et *Mc.* II, 11 κράβαττον, et les deux passages sont parallèles, de même dans *Amos* III, 12, *Aquila* traduit עֶרֶשׂ par κραβάττου, *Théod.* κλίνη. — En troisième lieu le nom אֶרֶץ est rendu ἀγρός en *Lev.* XXVI, 20 עֵץ הָאָרֶץ = τὸ ξύλον

(1) Dans la version grecque de Job, אֶרֶץ est traduit ἡ ὑπ' οὐρανόν en II, 2; IX, 6; XVIII, 4; XXXVIII, 24, etc. *Hos.*, XIII, 15 אוֹצָר, Vulg. *Thesaurum*, LXX τὴν γῆν αὐτοῦ.

(2) J'ai communiqué cette hypothèse, avec d'autres, à mon ami Ernesto Ruffini, professeur au Grand Séminaire du Latran à Rome, et j'ai vu qu'elle lui agréait.

(3) Voir dans la table précédente *Job* IX, 13; *Prov.* XXVIII, 2.

τοῦ ἀγροῦ; *Job* v, 25 כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ = ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ. Pour mieux voir quelle était, relativement à ארץ, la façon de traduire du premier évangéliste grec, il faut lire les passages parallèles qui suivent :

Mt. XIII, 24.	*Mc.* IV, 26.	
σπέρμα	τὸν σπόρον	
ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ	ἐπὶ τῆς γῆς	
XIII, 31.	**IV, 31.**	*Lc.* XIII, 19.
ἔσπειρεν	σπαρῇ	ἔβαλεν
ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ	ἐπὶ τῆς γῆς	εἰς κῆπον ἑαυτοῦ (1)

Comme on le voit, l'écriture inexacte d'un ע nous a fait sauter du lit au champ. Si עֶרֶם était écrit אֶרֶם, ou, vice versa, si אֶרֶץ était écrit עֶרֶץ, la correction de la sifflante ם en צ, ou צ en ם, était très naturelle. C'est le même phénomène que j'ai observé en *I Chron.* XIV, 15 הַצְעָדָה, ayant été lu par les LXX הצערה, à cause, peut-être, de la ressemblance de ד et ר, ils durent le corriger en lisant הַסְּעָרָה, c'est-à-dire substituer ס à צ, et traduire τοῦ συνσεισμοῦ (2) : cf. *II Reg.* II, 1. 11. סְעָרָה : *Na.* I, 3 שְׂעָרָה : *Jerem.* XXIII, 19 סַעַר. Dans le passage parallèle, *II Sam.* V, 24, צְעָדָה a été traduit par les LXX τοῦ συγκλεισμοῦ, c'est-à-dire סְגֹר ou סגור, comme en *Job* XXVIII, 15 : *Ho.* XIII, 8. Dans ce même livre *II Sam.*, συγκλεισμός correspond à מִסְגֶּרֶת (XXII, 46). Le son de ג était semblable à celui de ע (ġ), et les deux lettres ont été parfois confondues (DALMAN, *Grammatik*, § 15 : ערר, גרר).

Le verbe συγκλείειν, non pas le substantif συγκλεισμός, correspond à עצר, *Gen.* XX, 18; à צור, *Jerem.* IV, 2. 9; συγκλεισμός est = מָצוֹר *Ezech.* IV, 3. 7. 8; V, 2.

V. — Parfois, l'omission d'une *littera quiescens* dans le texte hébraïque a produit des divergences notables dans les versions. Comme on le sait le *Ps.* XVII (XVIII) a été reproduit dans *II Sam.* XXII. Voici la différence produite par la *Scriptio defectiva* du pronom אַתָּה = σύ :

(1) On peut observer dans ces cinq exemples la liberté de traduire ou omettre le suffixe pronominal (αὐτοῦ), comme on l'a vue dans le texte de *Dan.* VII, 20. Noter aussi les divergences ἐν, ἐπί, εἰς = בְּ.

(2) Voir dans cette Revue mon précédent article, § XII.

(3) J'ai traité dans mon article précédent de la version multiple d'un texte.

Ps. XVII (XVIII), 28.		*II Sam.* XXII, 28.	
כִּי אַתָּה	ὅτι σὺ	וְאֶת־	καὶ τὸν
עַם עָנִי	λαὸν ταπεινὸν	עַם עָנִי	λαὸν τὸν πτωχὸν
תוֹשִׁיעַ	σώσεις	תוֹשִׁיעַ	σώσεις

Cf. *Job.* XI, 16 אַתָּה = τὸν.

Et dans nos Évangiles synoptiques :

Mt. XVI, 16.	*Mc.* VIII, 29.	*Lc.* IX, 20.
εἶπεν·	λέγει αὐτῷ·	εἶπεν·
σὺ εἶ ὁ	σὺ εἶ ὁ	τὸν
Χριστός,	Χριστός.	Χριστὸν
ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1)		τοῦ θεοῦ

Si le texte original était אַתָּה הַמָּשִׁיחַ אֱלֹהֵי, ou אַתָּה מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי, le pronom אַתָּה pouvait avoir été écrit, אַתְּ, et saint Luc, se rapportant à l'interrogation du Seigneur : ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι, a continué : Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ [λέγομέν σε εἶναι].

I Sam. XXIV, 18 : וְאַתְּ הִגַּדְתְּ (Qeri וְאַתָּה); *Ps.* VI, 4 : וְאַתְּ יְהוָה עַד־מָתַי (Qeri וְאַתָּה). Comme on voit, le ה final était omis quelquefois, et alors, le texte étant dépourvu de voyelles, l'équivoque pouvait naître. Et, pour citer un exemple extra-biblique, dans l'écrit rabbinique *Šir hašširim rabba*, I, 3; 3, on lit : שֶׁבְּשָׁעָה שֶׁאַתְּ מֵבִיא לָנוּ אוֹרָה = car lorsque tu nous envoies la lumière...

VI. — On *pourrait croire* à une confusion de אֶת et אוֹת (= אוֹת = signe) dans les passages suivants : *Mt.* XVI, 3 τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε; *Lc.* XII, 56 τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; on avait demandé à Jésus un σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Dans le contexte de Luc cette demande n'avait pas été faite; saint Luc l'avait introduite dans la question sur Βεεζεβούλ (XI, 16); c'est pour cela qu'on *peut croire* aussi que saint Luc aurait omis ici σημεῖον, ou σημεῖα. On *pourrait croire* même à une double version de זכון (= καιρός) en סימן (= σημεῖον) que les Juifs plus récents employaient parfois (2). — Mais le passage où il

(1) On pourrait croire que ὁ υἱὸς τ. θ. de *Mt.*, et τοῦ θεοῦ de *Lc.*, sont des additions, par double version de *Messias*. Voir mon précédent article, § XVII.

(2) Cf. PAUL FIEBIG, *Jesu Bergpredigt*, Göttingen, 1924. § 24 זה סימן יהא בידך = qu'on pourrait traduire en grec : τοῦτο τὸ σημεῖον ἔσται ἐν τῇ χειρί σου. Cf. *Eccli.* XLIII, 7.

me semble bien plus probable que le premier évangéliste grec a traduit, en double version, אֵת et אֹת (1), est celui que je vais écrire :

Mt. XXIV, 30.	*Mc.* XIII, 26.	*Lc.* XXI, 27.
καὶ τότε	καὶ τότε	καὶ τότε
φανήσεται	ὄψονται	ὄψονται
τὸ σημεῖον τοῦ	τὸν	τὸν
υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου	υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
	ἐρχόμενον	ἐρχόμενον
ἐν οὐρανῷ	ἐν νεφέλαις	ἐν νεφέλῃ
[καὶ τότε		
κόψονται		
πᾶσαι αἱ φυλαὶ		
τῆς γῆς]		
καὶ ὄψονται		
τὸν		
υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου		
ἐρχόμενον		
ἐπὶ τῶν νεφελῶν		
τοῦ οὐρανοῦ		
μετὰ δυνάμεως	μετὰ δυνάμεως	μετὰ δυνάμεως
καὶ δόξης πολλῆς.	πολλῆς καὶ δόξης.	καὶ δόξης πολλῆς.

J'ai déjà examiné cette double version de *Mt.* dans ma brochure *Il Figlio dell' uomo — Studio sugli Evangeli, Roma,* 1923 (pag. 13 s.). J'avoue que ce n'est qu'une probabilité, rien de plus qu'une probabilité. Mais ces probabilités de doubles versions abondent dans nos Évangiles synoptiques, et celui qui a vu les doubles versions par ex. dans le livre de Daniel, ou d'Esther, ou des Proverbes, est plus porté à croire réelles celles des Évangiles. Entre l'une et l'autre version, *Mt.* a inséré une prophétie (*Zach.* XII, 11), comme il a soin de faire chaque fois qu'il le peut. Nous avons renfermé cette prophétie entre [ ]. — Si donc le texte primitif hébraïque était

אַז יִרְאוּ אֹת בֶּן־אָדָם (2) בָּא בַּשְּׁחָק

Mt. l'a traduit deux fois, bien entendu avec quelque variante (3); la

(1) Dans le livre de *Daniel*, III, 32 (99), VI, 27 (28), σημεῖον est אָת. Au chapitre XIII, 20 de l'*Exode* בְּאֹתָם est traduit par un interprète : ἐν σημείῳ (αὐτῶν?). Cf. *Nehem* IX, 10 אֹתֹת.

(2) בֶּן־אָדָם ou בַּר־אֱנָשׁ, ou autre locution? Voir ce que j'ai écrit dans *Il Figlio dell' uomo.*

(3) Voir *Mezzacasa* « Il libro dei Proverbi di Salomone ». Roma, 1913.

première fois il lit אֹת = σημεῖον, omet בָּא, et traduit le pluriel impersonnel יִרְאוּ par un passif personnel ὀφθήσεται, comme p. ex. en *Dan.* II, 13 וּבְעוֹ דָנִיֵּאל = LXX ἐζητήθη δὲ ὁ Δανιήλ, *Théod.* καὶ ἐζήτησαν Δανιήλ. Cf. *De Evangeliorum origine*, § *Activa et passiva verba*. — Le mot שַׁחַק est expliqué par les Dictionnaires *air, nuée, ciel*. Les trois acceptions étaient connues par les anciens interprètes : au *Ps.* XVII (XVIII), 12 שְׁחָקִים est traduit ἀέρων ; au *Ps.* LXXXVIII (89), 7 בַּשַּׁחַק = ἐν νεφέλαις, Peschitâ ܒܥܪܒܬܐ ; au même *Ps.* vers. 38 בַּשַּׁחַק = ἐν οὐρανῷ, Peschitâ ܒܫܡܝܐ. Voilà donc l'explication des divergences ἐν οὐρανῷ, ἐν νεφέλαις, ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (1). Ces derniers mots de *Mt.* se rapportent à la prophétie de Dan. VII, 13 ἐθεώρουν..... καὶ ἰδοὺ, ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, que Jésus citera devant ses juges (*Mt.* XXVI, 64 ; *Mc.* XIV, 62.) S. Paul dira plus tard : ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα (*I Thess.* IV, 17).

Mais cette question du σημεῖον, ou des σημεῖα ne nous donne, comme je disais, que des conclusions probables.

VII. — Je vais proposer maintenant des observations sur le verbe ἔχειν dans nos synoptiques.

Comme on le sait, l'expression d'*Isa.* III, 6 : שִׂמְלָה לְכָה pouvait être rendue avec la Vulgate : « vestimentum *tibi est* », ou avec les LXX ἱμάτιον ἔχεις. Je citerai des exemples de semblables divergences.

Jerem. V, 21.		*Ps.* CXV, 5.6.
עֵינַיִם	ὀφθαλμοὶ	ὀφθαλμοὺς
לָהֶם	αὐτοῖς,	ἔχουσιν,
וְלֹא יִרְאוּ	καὶ οὐ βλέπουσιν·	καὶ οὐκ ὄψονται·
אָזְנַיִם	ὦτα	ὦτα
לָהֶם	αὐτοῖς,	ἔχουσιν,
וְלֹא יִשְׁמָעוּ	καὶ οὐκ ἀκούουσιν.	καὶ οὐκ ἀκούσονται.

Isa. XXXI, 9.	LXX.	*Aq. Théod.*	*Symm.*
אֲשֶׁר	μακάριος ὃς		
אוּר לוֹ	ἔχει	φῶς αὐτῷ	ἔχει πῦρ
בְּצִיּוֹן	ἐν Σιὼν	ἐν Σιών,	ἐν Σιών,

(1) *Mt.* a employé dans sa seconde version l'une et l'autre significations à la fois. La divergence des prépositions ἐν, ἐπί a été déjà signalée.

	σπέρμα,		
וְתַנּוּר לוֹ	καὶ οἰκείους (1)	καὶ κλίβανος αὐτῷ	καὶ κλίβανον
בִּירוּשָׁלִָם	ἐν Ἰερουσαλήμ.	ἐν Ἰερουσαλήμ.	ἐν Ἰερουσαλήμ.

Voici maintenant les divergences synoptiques :

Mt. v, 46.	*Lc.* vi, 32.
τίνα μισθὸν	ποία
ἔχετε;	ὑμῖν
	χάρις ἐστίν;

xviii, 12.	xv, 4.
ἐὰν	τίς
	ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν
γένηταί τινι	ἔχων
ἀνθρώπῳ	
ἑκατὸν πρόβατα	ἑκατὸν πρόβατα

Mt. xxi, 38.	*Mc.* xii, 7.	*Lc.* xx, 14.
καὶ	καὶ	ἵνα
σχῶμεν	ἡμῶν ἔσται	ἡμῶν γένηται
τὴν κληρονομίαν	ἡ κληρονομία	ἡ κληρονομία

La divergence καί-ἵνα a été considérée par moi dans *De Evang. orig.* au chapitre « Parataxis-hypotaxis », pag. 52 s. Mais pourquoi, demandera-t-on, *Mc.* et *Lc.* ont-ils ἡμῶν au lieu de ἡμῖν? Lisez le *Ps.* xxiii (xxiv), 1 : לַיהוָה הָאָרֶץ (= *au* Seigneur la terre), LXX τοῦ κυρίου ἡ γῆ. La différence ἔσται-γένηται se trouve dans les passages parallèles *II Sam.* xxiv, 9 : וַתְּהִי = καὶ ἐγένετο, *I Chron.* xxi, 5 καὶ ἦν ; *Judic.* xix, 3. *A. B.*

VIII. — Les exemples qui suivent, ont la forme négative.

(1) Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment les LXX ont traduit אזר par σπέρμα, et תַּנּוּר par οἰκείους. Ont-ils lu תְּגוּר, dérivé de גור (= habiter)? Et μακάριος ὃς..... ne semble-t-il pas supposer אַשְׁרֵי שְׁאוֹר לוֹ = μακάριος ὃς ἔχει φῶς? שְׁאוֹר (שְׁאֵר) a été interprété comme זֶרַע (= σπέρμα). Si cela paraît impossible, qu'on lise *Isa.* lviii, 7 וּמִבְּשָׂרְךָ (= et ceux qui sont de ta chair, de ton peuple) traduit : καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων (= וּמִבֵּו) τοῦ σπέρματός σου (= זַרְעֲךָ). Le mot בֵּי, apocopé de בַּיִת, est très usité chez les rabbins et les talmudistes. Syr. ܒܝ. Cf. *Ezech.* xii, 23. בֵּית יִשְׂרָאֵל = οἶκος τοῦ Ἰσραήλ : xx, 5 *idem.* : cf. v. 13. *Judic.* ix, 23 בַּאֲבִימֶלֶךְ, ἐν τῷ οἴκῳ Ἀβειμέλεχ. Nous avons déjà parlé de la confusion א — ע.

Jud. XVIII, 7.	*B.*	*A.*
וְדָבָר	καὶ λόγον	καὶ λόγος
אֵין לָהֶם	οὐκ ἔχουσιν	οὐκ ἦν αὐτοῖς
עִם אָדָם	πρὸς ἄνθρωπον	μετὰ Συρίας

A. semble avoir lu אֲרָם = *Aramaea, Syria.*

II Reg. XXII, 17.		*II Chron.* XVIII, 16.	
לֹא	οὐ	לֹא	οὐκ ἔχουσιν
אֲדֹנִים	κύριος	אֲדֹנִים	ἡγούμενον
לָאֱלֶה	τούτοις	לָאֱלֶה	
	θεός		

Les LXX des Rois paraissent avoir fait une double version de אלה : אֱלֶה pronom, אֱלֹהִים = θεός. Ou la double version a été faite sur אֲדֹנִים?

Évangiles synoptiques :

Mt. XIV, 17.	*Lc.* IX, 13.
οὐκ ἔχομεν	οὐκ εἰσὶν ἡμῖν
ὧδε	
εἰ μὴ πέντε ἄρτους.	πλεῖον ἢ ἄρτοι πέντε

Doit-on considérer l'adverbe ὧδε dans ce passage comme ajouté par *Mt.*, ou comme omis par *Lc.*? Je ne saurais répondre, mais seulement proposer un cas semblable dans les deux versions grecques du livre des Juges :

Jud. XIX, 12.	*B.*	*A.*
אֲשֶׁר לֹא־	ἐν ᾗ οὐκ ἐστιν	ᾗ οὐκ ἐστιν
מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל	ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ	ἐκ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.
הֵנָּה	ὧδε.	

Mt. XXII, 25.	*Mc.* XII, 20.	*Lc.* XX, 29.
ἐτελεύτησεν,	καὶ ἀποθνήσκων	ἀπέθανεν
καὶ μὴ ἔχων	οὐκ ἀφῆκεν	
σπέρμα,	σπέρμα	ἄτεκνος
ἀφῆκεν		
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ...		

Le passage du *Deut.* XXV, 5, auquel les Évangélistes se rapportent, est וּבֵן אֵין־לוֹ = σπέρμα δὲ μὴ ᾖ (*sic*) αὐτῷ. Luc est plus élégant, *Mt.* un peu abondant.

IX. — Le verbe ἔχειν traduit parfois chez les anciens interprètes et nos Synoptiques des locutions hébraïques faites d'un substantif précédé par la préposition ב, qu'on appelle ב *societatis* (בְּעַם כָּבֵד = avec un peuple nombreux, *Jos.* xx, 20), ou ב *instrumenti* (בְּחֶרֶב = par l'épée, *Jos.* x, 11). Voici quelques exemples :

Tob, i, 6. א. ἐπορευόμην... τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰ πρωτογενήματα (1)... ἔχων = *M.* ..... בְּבִכּוּרִים ..... הֹלֵכְתִּי.

Dan. iii, 21.	LXX	*Theod.*	*Sym.*
כְּפָתְהוֹן	συνεποδίσθησαν	ἐπεδήθησαν	
בְּסַרְבָּלֵיהֹן	ἔχοντες	σὺν	ἐν
	τὰ ὑποδήματα αὐτῶν	τοῖς σαραβάροις αὐτῶν	ταῖς ἀναξυρίσιν αὐτῶν

Zach. ix, 11.

מִבּוֹר	ἐκ λάκκου
אֵין מַיִם בּוֹ	οὐκ ἔχοντος ὕδωρ.

Idem. *Gen.* xxxvii, 24.

On peut observer dans nos Synoptiques les mêmes divergences :

	Mc. i, 23.	*Lc.* iv, 33.
	ἄνθρωπος	ἀνθρωπος
	ἐν πνεύματι	ἔχων πνεῦμα δαιμονίου (2)
	ἀκαθάρτῳ (3)	ἀκαθάρτου

xii, 24.	iii, 22.	xi, 15.
ἐν τῷ Βεεζεβοὺλ	Βεεζεβοὺλ ἔχει	ἐν Βεεζεβοὺλ
ἄρχοντι	καὶ (ὅτι) ἐν τῷ ἄρχοντι	τῷ ἄρχοντι
τῶν δαιμονίων	τῶν δαιμονίων	των δαιμονίων

	iii, 29.	xi, 18.
	ὅτι ἔλεγον	ὅτι λέγετε
	πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει	ἐν Βεεζεβοὺλ

(1) Une double version.

(2) La différence de πνεῦμα, δαιμόνιον, πνεῦμα δαιμονίου, πνεῦμα ἀκάθαρτον, etc. a été expliquée par moi au chapitre « Synonyma » de mon petit livre *De Evangel. orig.* page 67.

(3) En arabe رَجُلٌ بِهِ رُوحٌ نَجِسٌ = un homme en lui un esprit impur. — Dans la version arabe la même phrase est employée pour *Lc.*

v, 2.	viii, 27.
	ἀνήρ τις
ἐκ τῶν μνημείων	ἐκ τῆς πόλεως
ἄνθρωπος	
ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ	ἔχων δαιμόνια

Mt. xxviii, 8.	*Mc.* xvi, 8.
μετὰ	εἶχεν γὰρ αὐτὰς
φόβου	τρόμος

Le ב *societatis* a été traduit par Théodotion (vide supra, *Dan.* ii, 21) σύν.

X. — Quelquefois le verbe ἔχειν remplace dans la version grecque le suffixe pronominal que le substantif portait dans l'original hébraïque :

Prov. xxiv, 37 (xxx, 14).

דֹּור	ἔκγονον κακὸν
חַרְבֹּותָ	μαχαίρας
שִׁנָּיו	τοὺς ὀδόντας ἔχει

La version plus littérale aurait été : ἔκγονον (κακὸν) μάχαιραι οἱ ὀδόντες αὐτοῦ [εἰσιν].

Gen. xxiv, 15.

יְכֻדָּה	ἔχουσα τὴν ὑδρίαν
עַל־ שִׁכְמָהּ	ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτῆς

Idem v. 45. Version plus littérale : καὶ ἡ ὑδρία αὐτῆς ἐπὶ κτλ. Cf. *Ezech.* viii, 11 ; xi, 1.

Mt. xii, 10.	*Mc.* iii 1.	*Lc.* vi, 6.
καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος	καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην	καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ
χεῖρα ἔχων	ἔχων τὴν χεῖρα	καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ (1)
ξηράν		ἦν ξηρά

(1) *Lc.*, mieux renseigné, nous assure que la main aride était la droite, de même que de l'oreille coupée Luc seul, entre les Synoptiques, ajoute qu'elle était τὸ δεξιόν (*Lc.* xxii, 50).

Dan. VII, 9.	LXX	*Theod.*
יְתִב	ἐκάθητο	ἐκάθητο
לְבוּשֵׁה	ἔχων περιβολήν	καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ
כִּתְלַג	ὡσεὶ χιόνα	ὡσεὶ χιών

Ps. XXXIV, (XXXV), 13.	LXX	*A.*	*Sym.*
וַאֲנִי	ἐγὼ δὲ	καὶ ἐγὼ	ἐμοῦ δὲ
בַּחֲלוֹתָם	ἐν τῷ αὐτοὺς παρενοχλεῖν μοι	ἐν ἀρρωστίᾳ αὐτῶν	ἐν ταῖς ἀρρωστίαις αὐτῶν
לְבוּשִׁי	ἐνεδυόμην	ἔνδυσίς μου	τὸ ἔνδυμα
שָׂק	σάκκον	σάκκος	σάκκος

Mêmes divergences dans les Synoptiques quand ils parlent du ἔνδυμα du Baptiste.

Mt. III, 4.	*Mc.* I, 6.
αὐτὸς δὲ	καὶ ἦν
ὁ Ἰωάνης	ὁ Ἰωάνης
εἶχεν	
τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ	ἐνδεδυμένος

XI. — Le verbe ἔχειν est parfois uni à la préposition עם. Cf. le ב *societatis*.

I Chron. XXVIII, 12.

וְתַבְנִית	καὶ τὸ παράδειγμα
כֹּל אֲשֶׁר הָיָה	ὃ εἶχεν
בָּרוּחַ	ἐν πνεύματι αὐτοῦ
עִמּוֹ	

Version plus exacte : καὶ τὸ παράδειγμα πάντων ἃ ἦν ἐν πνεύματι αὐτοῦ, μετ' αὐτοῦ. *Na.* III, 12 עִם בִּכּוּרִים = σκοποὺς (al. καρποὺς) ἔχουσιν.

Mt. IX, 15.	*Mc.* II, 19.	*Lc.* V, 34.
ἐφ' ὅσον	ἐν ᾧ	ἐν ᾧ
	ὁ νυμφίος	ὁ νυμφίος
μετ' αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος	μετ' αὐτῶν ἐστιν	μετ' αὐτῶν ἐστιν
	ὅσον χρόνον	

ἔχουσιν
τὸν νυμφίον
μετ᾽ αὐτῶν

Mc. a fait ici une double version.

XII. — Les divergences évangéliques qui suivent (ἔχειν, λαμβάνειν, κομίζειν) sont très bien expliquées par les versions de l'A. T.

Ho. XIII, 11.	LXX	*Theod.*	*Sym.*
וְאֶקַּח	καὶ ἔσχον	καὶ ἔλαβον	καὶ ἦρα

Isa. XIII, 8.		*Isa.* XXI, 3.		*Exod.* XV, 14.	
וַחֲבָלִים	καὶ ὠδῖνες	צִירִים	ὠδῖνες	חִיל	ὠδῖνες
יֹאחֵזוּן	αὐτοὺς ἕξουσιν	אֲחָזוּנִי	ἔλαβόν με	אָחַז	ἔλαβον

Dans le Nouveau Testament mêmes divergences :

Mt. XVI, 7.	*Mc.* VIII, 16.
ὅτι ἄρτους	ὅτι ἄρτους
οὐκ ἐλάβομεν	οὐκ ἔχουσιν

On pourrait se demander comment il se fait que Mt. ἐλάβομεν est à la 1re personne, et *Mc.* ἔχουσιν à la 3e personne. L'*oratio directa* et l'*oratio obliqua* se changent bien souvent dans les versions. *Mt.* présuppose לֹא אָחַזְנֻ, *Mc.* לֹא אֹחֲזִן. La forme du pluriel (י)ן est très fréquente dans l'hébreu de *Mišna*. Cf. *II Reg.* XI, 13, הַרְצִין, et *II Chron.* XXIII, 12, הָרָצִים.

Je ferai suivre un autre passage des Évangiles.

Mt. XXVI, 7.	*Mc.* XIV, 3.	*Lc.* VII, 37.
ἔχουσα	ἔχουσα	κομίσασα (1)
ἀλάβαστρον	ἀλάβαστρον	ἀλάβαστρον
μύρου	μύρου	μύρου

Joh. 12,3 λαβοῦσα λίτραν μύρου.

Pour mieux comprendre cette divergence et celles qui suivront immédiatement, il faut lire cette table :

אחז = ἔχειν *Job.* 17,9; 18,20; 21,6; 30,16. *Isa.* 13,8
אחז = λαμβάνειν *Ex.* 15,14.15; *Jud.* 1,6; *Job.* 16,13 (12); *Isa.* 21,3; 33,14

(1) Dans *Mt.* XIX, 16 σχῶ à pour parallèle κληρονομήσω dans les deux autres évangiles, mais le σχῶ de *Mt.* n'est pas sûr.

החזיק = ἔχειν *Jerem.* 27(50), 42; *Job.* 2,3
החזיק = λαμβάνειν *Jud.* 7,20
לקח = ἔχειν *Gen.* 38,23; *Ho.* 13,11; *Am.* 6,14(13)
לקח = λαμβάνειν *Gen.* 2,15. 21. 22, etc. κομίζειν *Gen.* 38,20; *Ho.*, 2,9 (11)
נשׂא = ἔχειν *Deut.* 24,15; *II Chron.* 11,21
נשׂא = λαμβάνειν *Gen.* 21,18; 31,17; *Ex.* 20,7; *Nu.* 11,12; *I Sam.* 17,34; *II Sam.* 17,13
נשׂא = κομίζειν *Lev.* 20,17; *Ez.* 16,52.54.58.

On a pu apprendre de la table écrite ci-dessus que le verbe ἔχειν traduit quelquefois הֶחֱזִיק. La même forme החזיק ou אחזק valait pour les Rabbins : *croire, estimer, être persuadé :* Gustaf Dalman dans son *Wörterbuch* la rend : *halten für, überzeugt sein. Tob.* II, 14 ἐπίστευον αὐτῇ = הֶחֱזַקְתִּי לָהּ (*Fagius*). Il sera donc bien facile de se rendre raison des divergences des Évangiles que je vais écrire :

Mt. XXI, 26.	*Mc.* XI, 32.	*Lc.* XX, 6.
πάντες γὰρ	ἅπαντες γὰρ	ὁ λαὸς ἅπας.....
ὡς προφήτην		
ἔχουσιν	εἶχον	πεπεισμένος γάρ ἐστιν
τὸν Ἰωάνην	τὸν Ἰωάνην	Ἰωάνην
	ὄντως	
	ὅτι προφήτης ἦν	προφήτην εἶναι

Dans *Tob.* XIV, 4 le verbe πιστεύω de א. correspond a πέπεισμαι de B.

L'adverbe ὄντως de *Mc.* dans *I Reg.* XII. 24 f. correspond à כי = ὅτι de *I Reg.* XI, 22. Le ὅτι (= כי) de *Mc.* est rendu en *Lc.* par l'accusatif et l'infinitif. Au contraire ce כי dans *Mt.* a été lu כ = ὡς, comme *Ezech.* XLI, 7 כִּי מוּסָב est traduit κατὰ τὸ πρόσθεμα = כְּמוּסָב) et *Ezech.* VII, 9 (6) כִּדְרָכֶיךָ est traduit διότι (= כִּי) τὰς ὁδούς σου, en lieu de κατὰ τὰς ὁ. σ. Dans l'exemple qui suit, *Mt.* paraît avoir traduit כי = ὅτι et כְּ = ὡς.

Mt. XIV, 5.	*Mc.* VI, 19.
ὅτι	
	εἰδὼς
	αὐτὸν
ὡς προφήτην	ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον
αὐτὸν	
εἶχον	

La proposition causale (ὅτι.....) est rendue en *Mc.* par un participe : εἰδώς = *car il le tenait pour... ; étant persuadé qu'il était...* — Quant à ἄνδρα de *Mc*, cf. *Lc.* v, 18; xxiv, 7 avec les parallèles : cf. *Prov.* i, 11 לְנָקִי = ἄνδρα δίκαιον, x, 32 : שִׁפְתֵי צַדִּיק : = χείλη ἀνδρῶν δικαίων.

La divergence προφήτης-δίκαιος est fréquente dans nos Synoptiques : cf. *Mt.* xxiii, 35 avec *Lc.* xi, 50; *Mt.* x. 41. Elle est née d'une confusion de sifflantes. Nous en reparlerons. — ἅγιον est une double version de δίκαιον : cf. Eccli. vii, 31 וְזִבְחֵי צֶדֶק = θυσίαν ἁγιασμοῦ.

Dans *Hos.* iv, 12, כִּי רוּחַ זְנוּנִים a été rendu πνεύματι (= בְּרוּחַ) πορνείας. Le même phénomène dans nos Évangiles, où *Mt.* xvii, 15 et *Lc.* ix, 38 ont ὅτι..., *Mc.* au contraire, au lieu parallèle, ix, 18, ἔχοντα πνεῦμα בְּרוּחַ.

XIII. — Le verbe ἔχειν peut donc traduire הֶחָזִיק, qui a aussi la signification de πιστεύειν, πεπεισμένος εἶναι, etc. Mais הֶחָזִיק ou אֶחֱזַק, ou quelque autre forme de חזק, peuvent-ils avoir la signification d'*envoyer*, ἀποστέλλειν, πέμπειν? Je réponds affirmativement. Dans les passages parallèles de *II Reg.* xi, 4 et *II Chron.* xxiii, 1, on voit le verbe שָׁלַח (= envoyer) changé en הִתְחַזֵּק, ou vice versa.

II Reg. ix, 4.		*II Chron.* xxiii, 1.	
וּבַשָּׁנָה	καὶ ἐν τῷ ἔτει	וּבַשָּׁנָה	καὶ ἐν τῷ ἔτει
הַשְּׁבִיעִית	τῷ ἑβδόμῳ	הַשְּׁבִיעִית	τῷ ὀγδόῳ (1)
שָׁלַח	ἀπέστειλεν	התחזק	ἐκραταίωσεν
יְהוֹיָדָע	Ἰωδαὲ	יְהוֹיָדָע	Ἰωδαὲ
וַיִּקַּח	καὶ ἔλαβεν	וַיִּקַּח	καὶ ἔλαβεν
אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת	τοὺς ἑκατοντάρ-χους	אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת	τοὺς ἑκατοντάρ-χους

De cette autre signification de la racine חזק, nous trouvons une preuve évidente dans ce passage de nos Synoptiques, où *Mc.* par une double version donne la double signification de החזיק.

Mt. xiv, 3.	*Mc.* vi, 17.
ὁ γὰρ	αὐτὸς γὰρ
Ἡρῴδης	ὁ Ἡρῴδης
	ἀποστείλας
κρατήσας	ἐκράτησεν
τὸν Ἰωάννην,	τὸν Ἰωάννην,
ἔδησεν....	καὶ ἔδησεν...

(1) Faute du copiste grec?

Le verbe κρατεῖν suppose certainement הַחֲזִיק : cf. *Jerem.* vi, 23, et tout le chapitre iii de Néhémie du vers. 6 jusqu'à 32.

La signification *envoyer* donnée à החזיק, ou חֲזַק. ou autre forme, est un syriacisme. Chez les Syriens, en effet, ܚܙܩ = *iter fecit*, ܐܚܙܩ = *abire fecit*, ܚܙܘܩܐ = *viator* ܚܘܙܩܐ = *profectio*, etc. La forme causative = *faire aller, envoyer*. S. Jérôme connaissait cette signification : il l'employa dans *Micha*. vii, 18 : לֹא הֶחֱזִיק = *non immittet*. Si donc הֶחֱזִיק, (ou חזק) vaut ἀποστέλλειν, πέμπειν et ἔχειν, on expliquera aisément les divergences des Synoptiques, qui suivent :

Mt. xxi, 37.	*Mc.* xii, 6.	*Lc.* xx, 13.
ὕστερον δὲ	ἔτι ἕνα	
ἀπέστειλεν	εἶχεν	πέμψω
πρὸς αὐτοὺς		
τὸν υἱὸν αὐτοῦ	υἱὸν	τὸν υἱόν μου
	ἀγαπητόν·	τὸν ἀγαπητόν.
	ἀπέστειλεν	
	αὐτὸν	
	ἔσχατον	
	πρὸς αὐτούς	

La forme originale du texte hébraïque peut être entrevue facilement en lisant *Mt.* et *Lc.* : saint Marc présente une double version. Le texte était donc : אַחַר הֶחֱזִיק [אֱלֹהִם] בְּנוֹ = *puis* (ou : *enfin*) *il* [*leur*] *envoya son fils*. Saint Luc (πέμψω) paraît avoir lu אֶחֱזִיק au lieu de החזיק (1), car il nous donne la première personne du futur. En outre, il a lu, non אחר, mais אֶחָד, ou יחיד (יָחִד) = ἀγαπητός, μονογενής (2). Car saint Luc paraît avoir une prédilection pour les fils uniques. Le

(1) Est-ce que le texte portait la forme araméisante אחזק? Les lettres א et ה se confondaient bien souvent : cf. *II Reg.* viii, 28 אֲרַמִּים = οἱ Σύροι, *II Chron.* xxii, 5 הָרַמִּים = οἱ τοξόται : les deux passages sont parallèles. Cf. *Zach.* iii, 4 וְהַלְבֵּשׁ, Vulg. *et indui* (= ואלבשׁ) LXX καὶ ἐνδύσατε (= ותלבשׁ); *Zach.* iv, 7 והוֹציא = *et educet*, LXX καὶ ἐξοίσω (= ואוציא). Idem *Ezech.* xi, 7. — La permutation des suffixes ך, י (בְּנוֹ, בני) est très fréquente : Cf. *I Chron.* xxii, 7 בנך = Vulg. *fili mi*, LXX τέκνον, vocatif, = בני. Cf. *Ezech.* xvii, 20.

(2) *Gen.* xxii, 2 אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ = τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν. *Aquila* τὸν μονογενῆ. *Jerem.* vi, 26 יָחִיד ἀγαπητοῦ. *Aq.*, *Symmaque* μονογενοῦς. *Prov.* iv, 3 יָחִיד ἀγαπώμενος, *Aq.*, *Symm.* μονογενοῦς. Cf. *Judic.* xi, 34. *A. B.*

Le changement de י, א on peut le voir en *Job* x, 8 יַחַד, *Aquila* et *Théod.* ἅμα, LXX μετὰ ταῦτα, comme s'il était אַחַר.

fils de la veuve de Naïm était μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ (VII, 12), la fille de Jaïre chez Luc seulement (VIII, 42) est dite θυγάτηρ μονογενής, le démoniaque guéri après la transfiguration chez Luc seulement (IX, 38) est dit unique par son père : ὅτι μονογενής μοί ἐστιν (1).

Quoi qu'il en soit, voyons les doubles versions de S. Marc.

Saint Marc, comme saint Luc, a vu dans אחר ἀγαπητός, mais il l'a lu aussi אֶחָד (2) et il l'a traduit ἔτι ἕνα, et אַחֵר = ἔσχατον. La divergence avec le ὕστερον de *Mt.* se retrouve dans Job :

Job. XVIII, 20.	LXX	*Aquila.*
עַל־יוֹמוֹ	ἐπ' αὐτῷ	ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ
נִשְׁבוּ	ἐστέναξαν	ἀδημονήσουσιν
אַחֲרֹנִים	ἔσχατοι	ὕστεροι

Le verbe הֶחֱזִיק a été traduit par *Mc.* deux fois; comme εἶχεν, et comme ἀπέστειλεν.

Les mots πρὸς αὐτούς, qui ne sont pas en *Lc.* pouvaient correspondre a אֲלֵיהֶם, que nous avons renfermé entre [ ], comme incertain.

XIV. — A une métathèse de consonnes, plus ou moins volontaire, j'attribue la divergence suivante :

Mt. XII, 26.	*Mc.* III, 26.	*Lc.* XI, 18.
πῶς οὖν σταθήσεται	οὐ δύναται στῆναι,	πῶς σταθήσεται
ἡ βασιλεία αὐτοῦ	ἀλλὰ τέλος ἔχει.	ἡ βασιλεία αὐτοῦ

Des différences πῶς-οὐ j'ai parlé dans *De Evangeliorum origine*, page 18 s. Voir page 7 s. pour le verbe δύνασθαι.

La divergence qui nous occupe ici me paraît facile à résoudre :

ἡ βασιλεία αὐτοῦ = מלכותו
τέλος ἔχει = מכלותו (= τέλος αὐτοῦ)

Le verbe כָּלָה est très usité chez les Hébreux, et traduit τελεῖν en *Ruth.* II, 21 ; III, 18 : *Ezra.* I, 1 ; IX, 1 ; X, 17, *Da.* XI, 16. Le substantif מִכְלוֹת, pluriel, est employé dans *II Par.* IV, 21. La conjonction ἀλλα est ajoutée par *Mc.*, pour éviter la simple parataxe : οὐ δύναται στῆναι.

(1) *Jo.* I, 14 : δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ τοῦ πατρός.

(2) *Ezech.* X, 11, הָרֹאשׁ אַחֲרָיו = ἡ ἀρχὴ ἡ μία : XI, 19, אֶחָד = ἑτέραν : XVII, 7 אֶחָד = ἕτερος : XXXVII, 16, אֶחָד = δευτέραν. — *Ezech.* XX, 39 ואחר = καὶ μετὰ ταῦτα : idem *Hos.* III, 5.

τέλος ἔχει. Bien souvent les traducteurs recourent à de semblables moyens. Cf. *De Evang. orig.*, chapitre « Parataxis-hypotaxis ». La conjonction ἀλλά est ajoutée par les interprètes grecs spécialement après une proposition négative : *Josue* VII, 3; *Iudic.* II, 2; *Nehem.* IX, 29; *Ezech.* XIV, 16.

Pour le pronom suffixe traduit par ἔχειν, cf. § X (1). Autres exemples de métathèse dans l'A. T. : *II Sam.* XX, 14 ויקהלו *Keri* ויקלהו : *Nu.* XXI, 28 בְּעָלֵי LXX κατέπιεν (= בלע) : *Ecclc.* IX, 4 יבחר *Keri* יחבר : *I Sam.* XXVII, 8 הגרזי, *Keri* הגזרי : *I Chron.* XXVII, 29 שִׁטְרֵי, *Keri* שִׁרְטֵי : *II Sam.* XV, 28 בעברות, *Keri* בערבות : *Deut.* XXXI, 1 וַיֵּלֶךְ, LXX καὶ συνετέλεσεν (= וַיְכַל) : le contraire en *Josue* XIX, 49.21 : *Prov.* XIV, 7 לֵךְ, LXX πάντα (= כל), etc.

XV. *Mt.* XII, 32.	*Mc.* III, 29.
οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ	οὐκ ἔχει ἄφεσιν
οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι,	
	εἰς τὸν αἰῶνα,
οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι	ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν
	αἰωνίου ἁμαρτήματος (al. κρίματος)

La phrase de *Mt.* οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ était certainement : לֹא יִסָּלַח לוֹ, car cette locution était très usitée chez les auteurs de l'A. T. : *Lev.* IV, 20.26.31.35; V, 10.13.16.18; XIX, 22 : *Num.* XV, 25. *Delitzsch* aussi dans sa version de l'Évangile traduit ainsi. La phrase de *Mc.* οὐκ ἔχει ἄφεσιν. à la rendre avec exactitude serait : לֹא סְלִיחָה־לוֹ; mais comme on sait, les interprètes n'étaient pas toujours rigoureux : par ex. *Jer.* IV, 30 לַשָּׁוְא תִּתְיַפִּי, LXX εἰς μάταιον ὁ ὡραισμός σου, le verbe est rendu par un substantif. D'ailleurs Marc aime les périphrases avec le verbe ἔχειν.

XVI. — Dans l'exemple suivant, outre l'équivoque כ = ὡς et ב = ἐν. que nous avons déjà rencontrée, on peut observer la double signification d'un mot.

Mt. VII, 29.	*Mc.* I, 22.	*Lc.* IV, 32.
ἦν γὰρ	ἦν γὰρ	ὅτι
διδάσκων αὐτοὺς	διδάσκων αὐτοὺς	
ὡς ἐξουσίαν ἔχων	ὡς ἐξουσίαν ἔχων	ἐν ἐξουσίᾳ
		ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ

(1) Cf. le mot historique : *Finis Poloniae*, de Kosciusko.

ὅτι et γάρ sont synonymes correspondants à כי. Cf. l'aram. de Dan. VI, 26 (27) דִּי־הוּא, LXX αὐτὸς γάρ ἐστι, *Théod.* ὅτι αὐτός ἐστιν. Idem *Judic.* XXI, 22 כִּי לֹא, *A.* οὐ γάρ, *B.* ὅτι οὐκ. ב = ὡς; ב = ἐν.

La locution ἐξουσίαν ἔχειν correspond souvent à la racine שׁלט. En forme verbale, *Dan.* V, 16 תִּשְׁלַט LXX ἔξεις ἐξουσίαν, *Théod.* ἄρξεις : en forme nominale, *Dan.* IV, 14 שַׁלִּיט LXX ἐξουσίαν ἔχειν, *Théod.* κυριός ἐστιν : IV, 29 שַׁלִּיט LXX ἐξουσίαν ἔχει, *Théod.* κυριεύει : V, 29 דִּי לֶהֱוֵא שַׁלִּיטָא, LXX καὶ ἔδωκεν ἐξουσίαν αὐτῷ, *Théod.* εἶναι αὐτὸν ἄρχοντα (1). En *Tob.* I, 21. א : καὶ αὐτὸς εἶχεν τὴν ἐξουσίαν = *M.* ומושל. Observer alors ce texte de *Eccle.* et ses versions.

Eccle. VIII, 8.	*B.*	*A.* א
וְאֵין שַׁלִּטוֹן	καὶ οὐκ ἔστιν ἐξουσία	καὶ οὐκ ἔστιν ἐξουσιάζων
בְּיוֹם הַמָּוֶת	ἐν ἡμέρᾳ θανάτου	ἡμέρας θανάτου

Le langage de la Bible nous présente שַׁלִּטוֹן (שְׁלַטוֹן) = *potestatem habens*, ἐξουσιάζων (ἐξουσίαν ἔχων) (2) et שָׁלְטָן = *dominatus, imperium*, ἐξουσία. Les deux acceptions sont évidentes dans les deux versions, ci-dessus écrites, de *Eccle.* VIII, 8; et je crois que les textes évangéliques ὡς ἐξουσίαν ἔχων, et ἐν ἐξουσίᾳ ont à leur base כִּשְׁלַטוֹן, בְּשָׁלְטָן (3).

XVII. — A une *double* signification d'un mot doit être attribuée, je pense, la divergence qui suit.

Mt. XIX, 22.	*Mc.* X, 22.	*Lc.* XVIII, 23.
ἦν γὰρ	ἦν γὰρ	ἦν γὰρ
ἔχων κτήματα	ἔχων κτήματα	πλούσιος
πολλά	πολλά	σφόδρα

Je ne saurais ici assigner le mot hébreu. Le texte de *Lc.* paraît supposer כִּי הָיָה עָשִׁיר לְרַב. Mais on ne trouve jamais κτήματα comme

(1) Cf. *Eccli.* IX, 13.

(2) Les Syriens ont ܫܠܛܢܐ = *dominium, dominator*. Les Arabes سُلْطَان = *potestas, imperator* (le Sultan). Je crois néanmoins que l'ἐξουσία de nos Evangiles peut être entendue ici comme *faconde, éloquence* : car en arabe سَلَطَ a aussi le sens d'*avoir le don de la parole*, سَلِيط = *homme qui a de la faconde* : et le contexte prochain ne nous parle pas de miracles de Jésus, mais du sermon de la montagne.

(3) La confusion de בְּ et כְּ est très fréquente. Cf. *Ezech.* VII, 3. (7).

traduction de עשר; seulement chez *Mich.* VI, 12 עֲשִׁירֶיהָ est traduit τὸν πλοῦτον αὐτῶν, en lieu de οἱ πλούσιοι αὐτῆς. Mais *Lc.* emploie onze fois πλούσιος dans son Évangile, *Mc.* deux fois, *Mt.* trois. C'est Luc qui nous raconte la parabole du riche Épulon, et celle du riche avare; c'est Luc, lui seul, qui écrit : οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις (VI, 24). — La locution לֵב = מְאֹד (= beaucoup) est très fréquente dans l'hébreu postérieur. La différence πολλά et σφόδρα on la trouve :

I Reg. X, 10.		*II Chr.* IX, 9.	
וּבְשָׂמִים	καὶ ἡδύσματα	וּבְשָׂמִים	καὶ ἀρώματα
הַרְבֵּה	πολλὰ	לֵב	εἰς πλῆθος
מְאֹד	σφόδρα	מְאֹד	πολύ

Une divergence analogue à celle qui existe entre κτήματα et πλούσιος est la suivante : πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες.... (*Mc.* X, 23; *Lc.* XVIII, 24) et ὅτι πλούσιος δυσκόλως.... (*Mt.* XIX, 23). Une locution qui pourrait être, non pas proposée, mais simplement rappelée, est celle du *Ps.* LXXV (76), 6 אַנְשֵׁי־חַיִל οἱ ἀνδρες τοῦ πλούτου; cf. *Prov.* XXIV, 5 וְאִישׁ דַּעַת = καὶ ἀνὴρ φρόνησιν ἔχων.

XVIII. — Il ne nous reste plus à examiner qu'une seule divergence. La voici :

Mt. XIX, 21.	*Mc.* X, 21.	*Lc.* XVIII, 22.
ὕπαγε	ὕπαγε	πάντα
πώλησόν		
σου τὰ ὑπάρχοντα	ὅσα ἔχεις	ὅσα ἔχεις
	πώλησον	πώλησον

La locution de *Mt.* σου τὰ ὑπάρχοντα correspond dans l'A. T. à אֲשֶׁר לְךָ. Cf. *Deut.* XXI, 16 את אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ LXX τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. Plus souvent la locution est : כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ. Cf. *Gen.* XXV, 5 אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ, LXX πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. *Gen.* XLV, 11 וְכָל־אֲשֶׁר־לָךְ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντά σου. Idem *Jos.* VII, 24 : *Tob.* I, 20; IV, 7; VI, 12. *Job* I, 11 : גַּע בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ est rendu par les LXX : ἅψαι πάντων ὧν ἔχει. *Gen.* XXXIX, 5 nous présente deux versions dans le même verset : עַל כָּל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ, LXX ἐπὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ et בְּכָל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ LXX ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτῷ. Nous voyons dans ces derniers exemples

la divergence des Synoptiques, car au § VII nous avons appris que ἦν αὐτῷ est équivalent à εἶχεν. Saint Luc présuppose donc un texte hébraïque כָּל־אֲשֶׁר לְךָ = πάντα ὅσα ἔχεις.

Mais *Mt.* et *Mc.* au lieu de כָּל ont lu לְךָ (1). De cette métathèse de consonnes nous avons déjà parlé. Un cas similaire est celui de *Prov.* XIV, 7, לְךָ, LXX πάντα. Cf. § XIV de cet article.

Je ne saurais dire quel était, dans l'original hébraïque, le texte primitif : לְךָ ou כָּל־. D'un côté, la phrase de *Mt.* et *Mc.* est très naturelle et courante chez les Hébreux (2); de l'autre celle de *Lc.* avec כל paraît être bien plus commune dans les exemples cités ci-dessus. Toutefois on doit se rappeler que saint Luc est l'auteur du livre des Actes des Apôtres où il parle de la vente des biens, du châtiment de Anania et de sa femme, que saint Luc a introduit dans son Évangile (XII, 33) πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. que, quand il raconte la vocation des apôtres, il substitue (*Lc.* v. 11) ἀφέντες πάντα. aux locutions des autres synoptiques : ἀφέντες τὰ δίκτυα, ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα, et pour Lévi il ajoute, lui seul : καταλιπὼν πάντα. Saint Luc a prolongé le sermon du Baptiste en lui faisant recommander à son auditoire la charité envers les prochains, a raconté la parabole de Lazare, etc.

Quidquid id est, si, laissant l'exemple du jeune homme riche effrayé par le précepte de la vente des biens, nous passons à celui de la pauvre veuve, dont la générosité fut si admirée par le bon Jésus, elle :

Mc. XII, 44.	*Lc.* XXI, 4.
πάντα	πάντα
ὅσα εἶχεν	
ἔβαλεν,	
ὅλον	
τὸν βίον αὐτῆς.	τὸν βίον ὃν εἶχεν
	ἔβαλεν.

Dans *Mc.* la double version est évidente.

Il est probable que l'original était כָּל־יֶשׁ־לָהּ (= tout son avoir), une phrase qu'on retrouve dans *Gen.* XXXIX, 4.

(1) ὕπαγε = לְךָ (Fagius) *Tob.* VIII, 21 ; ὕπαγε ὑγιαίνων = לֵךְ לְשָׁלוֹם (Fagius et Munster), *Tob.* XII, 5.

(2) Cf. *G. Dalman* « Die Worte Iesu », p. 16 s. Cette phrase est commune aussi chez les Évangiles : ὕπαγε, σεαυτὸν δεῖξον, ὑπάγετε ἀπαγγείλατε, κτλ.

	LXX
וְכָל־יֵשׁ־לוֹ	καὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ
נָתַן	ἔδωκεν
בְּיָדוֹ	διὰ χειρὸς Ἰωσήφ (1).

Prov. VIII, 21 : אֹהֲבַי יֵשׁ = LXX τοῖς ἐμὲ ἀγαπῶσιν, ὕπαρξιν.

Primo VANNUTELLI.

(*A suivre.*)

(1) Nomen loco pronominis.

LA DISTANCE DE JÉRUSALEM A EMMAÜS

Les renseignements abondent touchant la situation d'Emmaüs. A ceux qui nous viennent du récit des campagnes machabéennes (1) et des documents mis en œuvre par Josèphe se joignent les données relatives à Nicopolis. Sous ce nom hellénistique se dissimule, comme on le sait, l'ancien bourg d'Emmaüs devenu par la faveur impériale une vraie ville, un relais assez important entre Aelia-Jérusalem et les cités de la côte, aussi bien qu'un point de repère pour la position géographique des localités avoisinantes. Quelque flatteur qu'il pût être, le nouveau vocable ne réussit pas à effacer l'ancien, qui persista si bien parmi les populations palestiniennes qu'il est le seul à être parvenu jusqu'à nous sous la forme arabe *'Amouâs*. La survivance du nom indigène et la disparition du nom grec officiel constituent un phénomène assez fréquent dans la toponymie des pays sémitiques, phénomène qui s'explique d'autant mieux dans le cas présent que le souvenir de la manifestation de Jésus aux deux disciples d'Emmaüs se maintint en ce lieu durant de longs siècles. Conservation de l'antique appellation, témoignages explicites de l'ancienne littérature chrétienne, monument vénérable qui se présente encore comme un témoin que l'on ne peut récuser, tout proclame avec quel soin jaloux les fidèles de Palestine entendaient honorer le nom d'Emmaüs rendu, à leurs yeux, plus fameux par l'évangile que par l'histoire des guerres séleucides et romaines.

Mais ce n'est pas sous cet angle que nous voulons envisager ici cette question. Onomastique, tradition, archéologie offrent assez de matière pour étoffer chacune une étude spéciale. Nous estimons, de même, que le point de vue hodométrique est suffisamment riche en aperçus pour mériter à lui seul un chapitre. Étant donné le problème posé en l'occurrence par les topographes, il n'est pas d'un mince intérêt de rechercher dans le détail l'évaluation de la distance entre Jérusalem et Emmaüs à l'aide de documents géographiques,

(1) Cf. *RB.*, 1923, p. 505 ss.; 1925 p. 204.

soit conservés comme tels, soit utilisés par des itinéraires en dehors de toute préoccupation de topolatrie. Il va de soi que le texte de S. Luc XXIV, 13 a sa place toute marquée dans une investigation de ce genre. La teneur de ce texte ne peut que gagner en compagnie des quantités fournies par les profanes, et les résultats d'une telle confrontation touchent finalement de très près l'histoire de la localité qui nous occupe.

Pour procéder du général au particulier, la méthode topographique demande que l'on fixe d'abord la région à laquelle appartient Emmaüs. D'après I Mach., III, 40, elle se trouvait ἐν τῇ γῇ πεδινῇ, expression par laquelle les Septante traduisent plus d'une fois l'hébreu שְׁפֵלָה, *Sephélah* « pays bas » qui s'applique à la plaine maritime et à la bande de collines formant la transition entre la plaine et la haute montagne. On voit figurer dans cette contrée non seulement Azot et Gaza, mais aussi Ešthaol, Socho et Azeka (1). Eusèbe l'étend au nord et à l'ouest d'Éleuthéropolis (2), et saint Jérôme qui l'explique par *in campestribus* y place Lydda et Emmaüs (3). La proximité de Gézer ressort clairement du récit de la bataille entre Gorgias et Judas Machabée : en fuyant d'Emmaüs dans la plaine les vaincus rencontrent Gazara (Gézer) puis Azot et Iamnia. Emmaüs est donc à l'orient de Gézer, non dans la montagne pourtant, mais, suivant le mot heureux de saint Jérôme, « là où commencent à s'élever les montagnes de la province de Judée » (4). Ces diverses localisations coïncident parfaitement avec la marche de Varus descendant de la Samarie sur Emmaüs par *Saffo* que nous identifions avec le village de *Ṣaffa* qui occupe une position élevée à l'ouest-nord-ouest de Bethoron (6); elles coïncident non moins avec les opérations de Vespasien, lesquelles ayant pour base Emmaüs se déroulent vers *Beit Nettîf* et atteignent *Beit Djebrîn* (5). Les sites bien connus de Bethšemes, Ešthaol, Sar'a se trouvent du même côté c'est-à-dire entre Nicopolis et Éleuthéropolis suivant l'*Onomasticon* auquel on peut reprocher cependant une certaine imprécision relativement aux points cardinaux (7). Les coordonnées du géographe Ptolémée situent Emmaüs parmi les villes de Judée relevant de la région de

(1) Par exemple Josué XV, 33 ss.
(2) *Onomasticon*, éd. Klostermann, p. 162.
(3) *In Abd.*, 19. *P. L.*, **25**, 1113.
(4) *In Daniel.*, XI, 45 (*P. L.*, **25**, 574) : *ubi incipiunt Judææ provinciæ montana consurgere.*
(5) *Antiquités*, XVII, **10**, 9.
(6) *Guerre juive*, IV, **8**, 1.
(7) *Onomasticon*, p. 54, 88, 156.

Lydda et de Iamnia (1), voisinage qu'implique d'une certaine façon l'énumération de Pline : *Emmaum, Lyddam, Joppicam* (*toparchiam*) (2).

Tout cela convient à merveille à la situation du village d''Amouâs que les auteurs arabes marquent « à la limite de la montagne » et à six milles arabes de Ramleh sur le chemin de Jérusalem (3). La répartition un peu artificielle du Talmud de Jérusalem n'y contredit pas en qualifiant de montueux le pays entre Bethoron et Emmaüs, de plaine ou *sephélah* la région entre Emmaüs et Lod (Lydda), de vallée ou *'emeq* l'étendue de Lod à la mer (4). Le but de cette glose était de retrouver dans la Judée occidentale les trois divisions que la *mišna* semble réclamer pour chaque district palestinien, à savoir : montagne, plaine et vallée.

Quiconque désirerait une plus grande précision la trouverait dans certaines mesures de distance. Les Juifs, au dire de saint Jérôme, plaçaient Aïalon (la moderne *Yalô*) à deux milles de Nicopolis sur la voie conduisant à Aelia (5). De Nicopolis à Gézer, l'*Onomasticon* (p. 66) indique quatre milles, soit six kilomètres. Les douze milles que la carte de Peutinger inscrit entre *Amavante* (Emmaüs) et *Luddis* (Lydda) font dix-sept kilomètres environ. Ces distances se vérifient en effet respectivement d' *Amouâs* à *Tell Djazer* et à *Loudd*.

Quand on traite du mille arabe on doit tenir compte de ce que cette mesure compte au moins 900 mètres de plus que le mille romain (6). Les six milles qu'el-Bakri met de *Ramleh* à *'Amouâs* sont un chiffre satisfaisant puisqu'ils mesurent une distance de quatorze kilomètres et demi.

Les douze milles indiqués par Moudjir ed-Dîn entre Jérusalem et 'Amouâs sont recevables avec leur équivalence de 29 kilomètres. Sur la route actuelle, le 30e kilomètre se trouve vers la Trappe de *Latroun*, au delà du village d' 'Amouâs.

Avec le mille romain les calculs s'opèrent sur une unité plus

(1) Ptolemaei, *Geogr.*, lib. V, cap. 15, éd. Müller continuée par Th. Fischer. I, P. 2, p. 990 ; tab. 35.

(2) *Hist. Natur.*, V, 70, ce que la carte de Mâdabâ concrétise fort bien.

(3) Mouqaddasi, éd. de Goeje, p. 176. El-Bakri, *Diction. géogr.*, p. 2, p. 669.

(4) *Tr. Šebi'ith*, IX, 2, éd. de Pétrokow, p. 50.

(5) *Onomasticon*, p. 19.

(6) On se rendra compte de l'incertitude qui regne au sujet de la valeur du mille arabe par *RB.*, 1892, p. 87-95, 1894, p. 137. Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 50, l'évalue à un peu plus de 2.000 yards et au mille géographique, ce qui nous parait trop faible, car en portant le mille arabe à 2.400 mètres nous obtenons des totaux conformes à la réalité.

ferme, qui va nous servir de base pour l'évaluation des distances indiquées entre Jérusalem et Emmaüs par les géographes et les itinéraires (1).

Nous avons, au préalable, à signaler les routes qui de Jérusalem conduisaient à Emmaüs. En commençant par le nord on trouve.

N° 1 la voie qui passant près d'*el-Djib*, puis aux deux Bethoron et à *Beit Sira*, fait un assez grand circuit vers le nord sans rencontrer toutefois de dépressions notables de nature à en allonger le trajet.

N° 2 la voie allant par *Beit Iksa*, *Biddou*, *el-Qoubeibeh*, *Beit 'Anân* et *Beit Liqiâ* et qui est assez accidentée dans la première moitié de son parcours.

N° 3 la voie traversant *Qolônieh*, *Qariet el-'Enab* et descendant sur *Yalô* par le *Khirbet el-Qasr* près duquel ont été trouvés des milliaires. De *Qariet el-'Enab* un autre tracé suivait l'*Ouâdy 'Aly*, où passe la route moderne de Jaffa, jusqu'à *Latroun* pour continuer ensuite dans la plaine (2).

De Jérusalem à *Qariet el-'Enab* la section commune à ces deux itinéraires était beaucoup plus directe que la route actuelle de Jaffa au point de gagner deux kilomètres sur celle-ci. Fig. 1.

Les évaluations en milles romains de la distance qui sépare Jérusalem d'Emmaüs sont les suivantes, à commencer par la plus faible, accompagnées de leur valeur en kilomètres et en stades, le mille étant évalué à 1478^{m},7 et le stade à la huitième partie du mille, soit 184^{m},8375.

Théodosius (3) :	XVIII milles...	26 km,616...	144 stades.
Carte de Peutinger (4) :	XVIIII milles...	28 km,089...	152 stades.

(1) Spécialement la carte dite *Table de Peutinger* qui dérive de l'*Orbis pictus* ou carte célèbre exécutée sous Auguste et exposée au Champ-de-Mars dans le portique de Polla; — Claude Ptolémée qui sous Marc-Aurèle rédigea sa géographie en mettant au point les travaux de Marin de Tyr (début du IIe siècle) dont l'œuvre était plus descriptive que celle de Ptolémée; — l'*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, œuvre d'un pèlerin de l'an 333, qui a pour principal souci de noter « les distances entre les relais de poste où il s'arrête, les villes qu'il traverse et les gîtes où il passe la nuit » ce qui lui donne une particulière importance dans la question hodométrique; — l'opuscule intitulé *De situ terre sancte*, attribué à un certain Théodosius et composé vers 530. Un rayonnement de voies partant des diverses portes de Jérusalem sert de plan à cet estimable ouvrage.

(2) P. Cf. Thomsen, *Die römische Meilensteine*, *ZDPV*, XL (1917) p. 77.

(3) Geyer, *Itinera*, p. 139 : *De Hierusalem usque in Silona... milia VIIII. De Silona usque Emmau... milia VIIII.*

(4) Segment IX A; le chiffre écrit sous *Amavante* indique la distance par rapport à Aelia tandis que le chiffre XVI marqué sur la route nord marque la distance jusqu'à Gophna, ce que Müller dans son tableau n'a pas distingué.

Ptolémée (1) :	XX milles...	29 km,574...	160 stades.
Pèlerin de Bordeaux (2) :	XXII milles...	32 km,531...	176 stades.

Théodosius a suivi la route n° 3 qui paraît être la plus directe. Il marque comme milieu de l'itinéraire le lieu où fut l'arche d'alliance qu'il appelle à tort Silona mais qui est en réalité *Qariet el-'Enab* l'ancienne Qiriath Ye'arîm. Dix-huit milles, c'est aussi l'intervalle qui sépare Jéricho de Jérusalem selon le Pèlerin de Bordeaux et Théo-

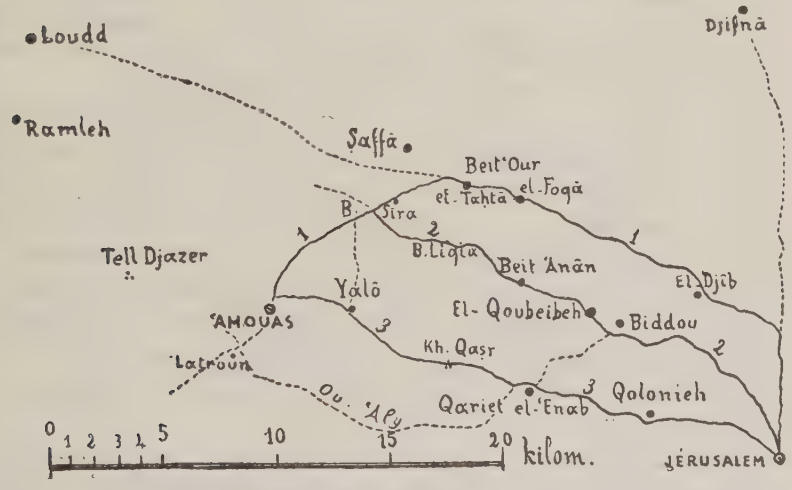


Fig. 1. — Réseau routier entre Jérusalem et 'Amouâs.

dosius, et que Josèphe évalue à 150 stades en chiffre rond. Vingt-deux kilomètres à vol d'oiseau tiennent Emmaüs et Jéricho à une égale distance de Jérusalem, l'une à l'ouest, l'autre à l'est, toutes les deux au pied de la chaîne de Judée, position qui explique leur parallélisme dans l'histoire.

Qiriath Ye'arîm occupant le milieu du tracé raccourci (n° 3), surtout si l'on fait descendre Théodosius par *Yalô* (3), se trouve donc strictement à 72 stades de Jérusalem et à 72 d'Emmaüs. *El-Qoubeibeh* occupe la même position médiane sur la voie n° 2 qui est légèrement plus longue que la précédente. Il est assez vraisemblable que le milliaire indiqué par la carte du Survey entre *Biddou* et *el-Qoubeibeh* marquât 9 milles, ce qui recule *el-Qoubeibeh* à 75 stades environ.

(1) Müller, *Ptolem. Geogr.*, p. 989.

(2) Geyer, *Itinera*, p. 25.

(3) Cf. *Onomasticon*, (S. Jérôme) p. 19 : *Porro Hebraei affirmant Aialon vicum esse iuxta Nicopolim in secundo lapide pergentibus Aeliam.*

Le chiffre de la carte de Peutinger (19 milles = 152 stades) conviendrait parfaitement à cette voie n° 2. Ce routier cependant néglige les routes secondaires pour s'en tenir aux voies principales. Il n'y a aucun doute que son tracé se rapporte, en l'occurrence, à la voie stratégique de Bethoron. Sa ligne, en effet, s'embranche sur celle de Gophna et prononce un coude très marqué avant d'atteindre *Amavante,* particularités propres à la voie n° 1. Nous la voyons encore se détacher de la voie septentrionale qui se dirige sur Gophna et Néapolis, prendre la direction ouest jusqu'à Bethoron d'où elle s'infléchit au sud pour gagner Emmaüs. Comme il s'agit de la voie n° 1, comme tout le porte à croire, le nombre de 19 milles reste, il faut en convenir, un peu au-dessous de la réalité. Fig. 2.

Les 20 milles que l'on tire des indications de Ptolémée sont beaucoup plus satisfaisants comme évaluation de la distance prise sur la voie n° 1 par Bethoron. Les deux villages de ce nom se trouvent, suivant l'*Onomasticon* (p. 46) vers le 12e mille sur la route de Nicopolis. Or, entre ces localités jumelles et 'Amouâs l'intervalle de 8 milles se vérifie aisément. Josèphe parle de 100 stades environ, soit 12 milles et demi entre Jérusalem et les abords de Bethoron, ce qui peut s'expliquer du tronçon de chemin qui relie *Beit 'Our el-Fôqâ* à *Beit 'Our et-Taḥtâ*. Son évaluation, du reste, se donne pour approximative (1).

Le chiffre de 20 milles constitue une certaine moyenne entre les 19 milles de la carte de Peutinger et les 22 milles du Pèlerin de Bordeaux, si toutefois on devait accepter d'emblée le texte de l'Itinéraire tel qu'il se présente. Or ce texte souffre quelques difficultés. En additionnant la colonne des milles notés entre Jérusalem et Césarée on aboutit à un total de 68 milles, quand un peu au-dessous, l'Itinéraire enregistre une somme de 73 milles : *Item per Nicopolim Cæsaream milia LXXIII S, mutationes V, mansiones III.* Total qui est à maintenir vu qu'il se rapproche ($73 \times 8 = 584$) des 600 stades marqués par Josèphe et de la distance réelle. Les cinq milles qui manquent sont à ajouter à l'intervalle courant entre Lydda et Césarée. On les rachète en substituant XXI à XVI pour la distance de Betthar à Césarée, suggestion favorisée par le chiffre de l'*Itinerarium Antonini* : *Betaro* [X] XXI (2). Comme de Lydda à Césarée nous comptons actuellement près de 62 kilomètres, les 41 milles ainsi obtenus, soit

(1) Comparer *Antiquités,* XX, **5**, 4 (113) et *Guerre juive,* II, **12** 3 (228).

(2) Le nombre est écrit dans le texte actuel avec un X de trop. Cf. Kohler, *Itinera Hierosol.*, II, p. 28.

60 km. 620, suppriment toute contradiction entre le total du Pèlerin de Bordeaux et le détail de ses chiffres.

Cette restitution n'épuise pas nos remarques. Le chiffre X entre Nicopolis et Lydda est trop faible, examiné non seulement sur le terrain mais aussi en comparaison avec la carte de Peutinger et Théodosius qui marquent XII. L'élément II qui fait défaut n'a pas disparu; il se trouve même tout près, étant monté par inadvertance

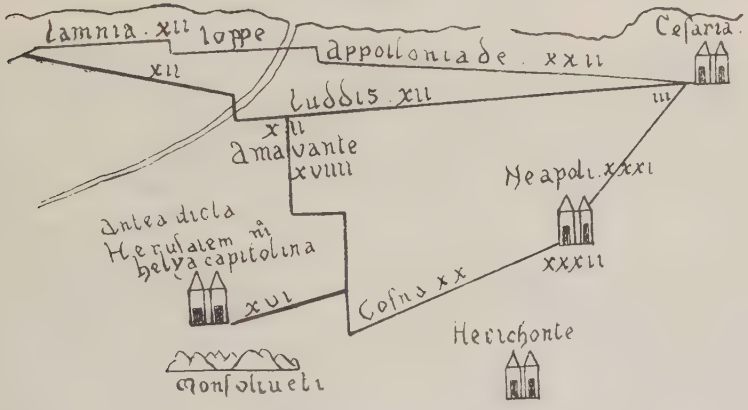


Fig. 2. — Fragment de la carte de Peutinger.

auprès du chiffre XX qui précède, marquant la distance de Jérusalem à Emmaüs-Nicopolis et appuyé par l'évaluation tirée de Ptolémée. Le noble pèlerin qui semble avoir usé des véhicules publics suivit la voie n° 1 qui offrait plus de commodités, cette ἀγαστὴ ὁδός dont parle Josèphe à plusieurs reprises et qu'à la fin du IVe siècle, comme le raconte la lettre 108 de saint Jérôme [1], empruntera sainte Paule pour monter d'Emmaüs à Aelia. Le tableau suivant destine à synthétiser ces remarques présente une restauration du texte de l'Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem qui nous paraît pleinement justifiée.

(1) § 8 : *Repetitoque itinere Nicopolim, quae prius Emmaus vocabatur, apud quam in fractione panis cognitus Dominus Cleopae domum in ecclesiam dedicavit. Atque inde proficiscens ascendit Bethoron inferiorem et superiorem, etc.* Ed. Hilberg.

Item ab Hierusolyma sic :

	Geyer	Correction
Civitas Nicopoli.	*mil XXII.* . .	*mil XX.*
Civitas Lidda.	*mil X.*	*mil XII.*
mutatio Antipatrida. . .	*mil X.*	*mil X.*
mutatio Betthar.	*mil X.*	*mil X.*
Civitas Caesarea.	*mil XVI.* . . .	*mil XXI.*
	[LXVIII]	[LXXIII]

La conclusion qui s'impose, à notre avis, à l'ensemble de ces recherches est que la distance officielle entre Jérusalem et Emmaüs, calculée sur la voie principale, la plus fréquentée et la mieux entretenue, était chiffrée à 20 milles, soit (20 × 8) 160 stades. L'existence de chemins plus directs n'empêche pas, naturellement, cette évaluation d'être vraie. De ce qu'on puisse aller par exemple à Jéricho par un ancien chemin de 27 kilomètres, il ne s'ensuit pas que le chiffre officiel de 34 km. 500, pris sur la route actuelle qui fait un détour vers *Néby Mousa*, n'indique pas véritablement la longueur du trajet entre Jérusalem et Jéricho. Pour les routes descendant à Emmaüs l'écart est moindre, il est vrai, mais il en existe un quand même. Il fallait cependant un chiffre reçu pour fixer la position de cette localité par rapport aux grandes villes. Ce chiffre reçu fut XX milles relativement à la distance de Jérusalem.

Mais avant que les Romains eussent dressé leurs itinéraires en milles il existait le stade adopté comme unité de mesure par les Alexandrins et dont l'usage était encore dominant en Palestine au Ier siècle si l'on en juge par Josèphe. On conçoit que la coutume d'évaluer en stades ait persisté même après l'établissement des bornes milliaires. L'histoire contemporaine montre qu'en ces matières les habitudes populaires résistent longtemps aux innovations.

Rien ne prouve qu'il y ait jamais eu des bornes avec l'indication hodométrique en stades. Néanmoins n'a-t-on jamais connu les distances avant l'occupation romaine autrement que par le temps d'une marche ordinaire? N'avait-on pas enregistré de quelque manière les résultats d'une mensuration des voies principales sous les Séleucides aussi bien que sous les Perses? Il est difficile de savoir comment. En tout cas, les empereurs romains firent entrer le stade dans leur mesure itinéraire comme la huitième partie du *mille passuum* avec une valeur de 125 pas (1). Il nous est dès lors facile de retrouver ou de

(1) Voir art. *Stade* dans le *Dictionn. des Antiq.* de Saglio.

contrôler les anciens computs en stades. C'est pourquoi les 20 milles romains notés entre Jérusalem et Emmaüs nous amènent à penser que de longue date les Palestiniens estimaient cette distance à 160 stades.

Cette distance est précisément celle que nous relevons pour l'Emmaüs de saint Luc dans six onciaux dont ℵ, le *Sinaïticus*, est un des plus anciens, sinon le plus ancien *codex* grec connu. Ces manuscrits sont :

ℵ (IVe siècle) IX^* (VIe siècle) K^*Π (IXe siècle) Θ (date inconnue), et cinq minuscules : **158**, **175**^mg, **223***, **237***, **420***.

Ces *codices* portent : εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑκατὸν ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ ἡ ὄνομα Ἐμμαούς, avec quelques variantes orthographiques étrangères au nombre donné de *cent soixante stades* (1). C'est aussi la leçon de saint Jérôme d'après les meilleurs témoins de sa traduction à savoir :

F (541-546) O^* (VIIe siècle) Y (VIIe-VIIIe s.) EP (IXe s.) G (IXe s.)

Ainsi nous lisons dans le texte de F (*Fuldensis*) le plus rapproché de saint Jérôme comme date : *Hoc ipsa die in castellum quod erat in spatio stadiorum CLX ab hierusalem nomine emmaus* (2). Ce chiffre 160 dut être ensuite submergé par le courant de l'ancienne latine et du grand nombre des manuscrits grecs. Les témoins latins et grecs en faveur de ce chiffre seraient en effet bien plus nombreux si l'on n'avait eu le souci constant d'harmoniser ces textes avec d'autres recensions, souci que trahit assez le grattage infligé à plusieurs des manuscrits énumérés ci-dessus. L'acharnement des correcteurs à supprimer le *cent* est manifeste. Il soulève même des protestations comme cette scholie des mss. 34 et 194 : ἑκατὸν ἑξήκοντα λεκτέον· οὕτως γὰρ τὰ ἀκριβῆ περιέχει καὶ ἡ ὠριγένους τῆς ἀληθείας βεβαίωσις c'est-à-dire « il faut lire cent soixante car tel est le contenu des textes exacts et la confirmation qu'Origène apporte à la vérité. » Au ms. 34 la scholie omet la mention d'Origène mais elle n'en maintient pas moins que la leçon authentique est 160.

C'est aussi ce chiffre que Bar-Hebraeus a noté dans quelques manuscrits grecs, et qui figure dans les trois manuscrits de l'évangéliaire syriaque dit palestinien dont la Palestine est le pays d'origine. Tischendorf cite encore en faveur de la leçon 160 quelques *codices* de la version philoxénienne ou héracléenne. Il existe au couvent copte

(1) Beermann et Gregory, *Die Koridethi Evangelien* Θ 038, p. 389, 743. Cf. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, p. 617.

(2) Wordsworth, *Novum Testamentum... secundum editionem sancti Hieronymi, Pars prior*, p. 477. E. Ranke, *Codex Fuldensis*, p. 160.

de Jérusalem un manuscrit arabe qui porte en marge 160 d'après des mss. grecs et syriaques.

Les critiques s'accordent à regarder la leçon 160 comme particulière à la recension palestinienne des Évangiles. Même ℵ qui se rattache à l'Égypte semble avoir subi l'influence d'Eusèbe parce qu'il aurait contenu dès le début les canons eusébiens. D'autres onciaux ont une origine que l'on n'a pas encore bien définie. On pense pouvoir cependant assigner Θ à l'Arménie ; « I a des notes géorgiennes, K vient de Chypre, N de Cappadoce, Π de Smyrne. Aucun de ces mss. ne se rattache ni à l'Égypte ni à la recension antiochienne (1) ».

Admettre cette conclusion, ce n'est pas concéder nécessairement que la leçon soit fausse du fait qu'elle est palestinienne. N'accorde-t-on pas la préférence pour Joh. v, 2 à la leçon Βεζεθά qui est surtout palestinienne sur Βηθεσδά soutenue par les Syriens et sur Βηθσαιδά originaire de l'Égypte ? (2) Si cette préférence s'appuie sur Josèphe en ce cas, elle trouve dans le cas d'Emmaüs des fondements beaucoup plus nombreux. Il ne nous est pas permis de rejeter le chiffre de 160 parce qu'il concorde exactement avec les données extra-bibliques. Le hasard n'a rien à faire dans cette question.

Quoiqu'il ne soit pas insurmontable, l'obstacle que soulève ce chiffre était de nature à frapper l'imagination des vulgarisateurs de textes. Comment résister à la tentation de l'éliminer quand on pouvait le faire en douceur, en laissant tomber un seul mot ἑκατόν, ou une seule lettre ρ̄ qui signifie 100? Cette tendance à réduire la distance, loin d'être un mythe, se manifeste encore davantage dans la version africaine qui s'en tient à *sept* stades : *fuerunt autem duo ex illis euntes ipsa die in castellum, quod est ab hierosolymis stadia septem, nomine ammaus et cleophas* (3). Ces éditeurs de textes ont si peu cure de se maintenir en contact avec le sol qu'ils n'hésitent pas à faire d'Ammaus le nom du compagnon de Cléophas et à supprimer par conséquent la mention de la localité. Qu'une pareille spéculation ait donné lieu à la leçon des *soixante stades* et cela au cours même du IIe siècle dans un milieu étranger à la Palestine, qu'une pareille spéculation, dis-je, qui s'attache plus à faire ressortir la vraisemblance du récit qu'à le situer sur le terrain puisse être envisagée ici, c'est un point de vue qui ne nous paraît point inadmissible. On n'a pas, en effet, attendu de longs siècles pour procéder à des raccourcissements de

(1) P. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 618.

(2) Cf. Lagrange et Vincent, *Bézetha, Florilegium*, Melchior de Voguë, p. 345.

(3) H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians TU*, XXXIII, p. 504. *Evangelium Palatinum*, éd. Belsheim, p. 88.

distances aptes à aplanir certaines difficultés ou à simplifier un récit. Sans parler du *Protévangile* qui place la naissance de Jésus à trois milles de Jérusalem au lieu de six milles, rappelons l'antique opinion qui faisait du mont des Oliviers la montagne de Galilée où le Sauveur avait promis d'apparaître (1). On ne devait pas tarder à y ajouter les Béatitudes et la Transfiguration.

La réduction d'un nombre embarrassant relève du domaine littéraire et non du domaine topographique, comme le changement d'un nom en un vocable plus riche de symbolisme ou déjà connu par ailleurs. Les recenseurs du texte ont souvent visé à produire la substance des faits dans de bonnes conditions, quitte à y sacrifier quelques contingences. Une chose amène à penser que la réduction à 60 stades est purement spéculative, c'est l'absence de tout ce qui peut ressembler de près ou de loin à une Emmaüs au bout d'un rayon de 60 stades projeté dans n'importe quelle direction autour de Jérusalem. L'inanité des efforts tentés en ce sens depuis le Moyen Age en est une preuve, car les « Ersatz » que l'on présente de côté et d'autre ne sauraient entrer en ligne de compte ni au point de vue onomastique, ni au point de vue de la distance. « Luc, relève le P. Lagrange, qui emploie volontiers *environ* (ὡσεί) pour ses évaluations donne la distance précise sans réserve, ce qui suppose que le bourg était sur le bord d'une grande route. » Non seulement les recherches sur anciennes routes et en rase campagne sont demeurées infructueuses, mais encore aucun géographe ancien, aucun itinéraire antérieur au Moyen Age ne font mention d'une Emmaüs en dehors de l'Emmaüs de la Šephélah qui est juste à 160 stades de Jérusalem. Un hommage rendu (bien qu'involontairement) à cette dernière est le fait d'avoir surtout porté les investigations sur les voies conduisant à l'Emmaüs de la plaine.

La discussion sur le nom d'Emmaüs et son étymologie fait valoir combien est problématique le nom d'*Ammaous* donné à un χωρίον sis à 30 stades de Jérusalem (2). Le témoin latin de Josèphe qui

(1) L'intention apologétique de cette identification est trop évidente pour qu'il y ait lieu d'y insister. Les promoteurs de ces puériles échappatoires destinées à diminuer le merveilleux des récits évangéliques sont-ils parvenus à dissoudre les objections soulevées contre l'harmonie des évangélistes? Il est bien à craindre que non.

(2) *Guerre juive*, VII, 217. La leçon ἑξήκοντα qui appartient au seul ms. C, de la classe des *codices generis deterioris*, est trop clairement inspirée par une réminiscence de la recension commune des évangiles pour prévaloir sur l'autre. La même influence explique le changement du nom d'Ἀμμασά en celui d'Ἀμμαοὺς plus connu des scribes, d'autant plus que suivait l'indication d'une distance en stades par rapport à Jérusalem : ἀπέχει δὲ τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τριάκοντα.

dépasse comme antiquité tous les mss. grecs et qui, de l'aveu de Niese, a parfois conservé seul inaltéré le texte de l'historien, suppose un original *Amassa,* qui répond à *Môṣa* ou *Hammôṣa* des passages talmudiques où il est question de *Qoloniah* (1). C'est, en effet, dans le territoire de cette localité que Titus installa une colonie de 800 vétérans après la guerre de 70 (2). Les Juifs, qui de nos jours remettent en honneur le vocable de *Môṣa,* ont toujours ignoré l'application du nom d'Emmaüs à ce village, tandis qu'ils ont répété à satiété le nom d'Emmaüs à propos de celui qui, dans la plaine, devint Nicopolis. Ἀμμαοῦς à 30 stades reste un *hapax* dans un texte douteux. Que cette appellation soit authentique ou non, il est certain que cette Môṣa-Qoloniah à laquelle on l'applique ne se trouvait qu'à trente stades de la Ville sainte, soit cinq kilomètres et demi environ. Les trois milles que marquent les « Actes des LX nouveaux Martyrs » de Jérusalem à la source de *Qolonieh* indiqueraient un kilomètre de moins; mais la formule n'y est qu'approximative : ὡς ἀπὸ σημείων τριῶν. Des murs de Jérusalem à cette source, il y a, par l'ancien chemin qui descend directement sur *Qolonieh,* cinq à six kilomètres. En somme, tout ce que l'on a échaffaudé sur ce pseudo-Emmaüs en vue d'en faire l'Emmaüs de saint Luc croule comme un château de cartes.

Quant à l'hypothèse d'une destruction radicale sous Hadrien de l'Emmaüs à soixante stades, radicale au point d'en avoir effacé le souvenir et le nom depuis l'année 135, c'est un argument auquel il n'y a pas à s'arrêter. Le « Deus ex machina » constitue un recours désespéré qui ne regarde pas une étude positive. Nous savons, au contraire, que des places fort malmenées lors de la révolte de Barkobebas, telles que Bettir, ont survécu et comme localité et comme nom. Les gens que vous tuez se portent assez bien (3).

Un criterium très prisé en méthode chorographique est la concorde entre les distances, la toponymie, les vestiges archéologiques et la tradition. Pour le moment, tradition et archéologie n'ont rien à voir dans le raisonnement en cours dont elles confirmeront les conclusions en leur temps. Confinés dans la question des mesures itinéraires nous avons à nous demander si la donnée isolée d'une distance suffit à établir la réalité d'une quantité locale. Il existe des cas assurés où la

(1) Pour Beit Djebrin, c'est encore l'ancienne version latine qui a seule la bonne leçon. *Guerre ...*, IV, 447. Cf. *ZDPV.*, XIX (1896), p. 222 s.

(2) Les chrétiens ne retinrent en tout cas que le nom romain de *Colonia* qui a subsisté, jusqu'à nos jours. Cyrille de Scyth., *Sabae Vita*, 61. *Martyre des 60 nouveaux martyrs.* 6. Petrograd. 1892.

(3) Voir à ce sujet la réfutation du P. Buzy, *Emmaüs et l'ancienne tradition locale, Recherches de Science religieuse,* 1914, p. 410 s.

topographie aidée de l'onomastique impose une rectification de chiffres. Ainsi, quand nous lisons II Mach. XII. 9, que le port de Iamnia est éloigné de 240 stades de Jérusalem, l'état des lieux réclame qu'on change διακοσίων en τριακοσίων quoique nul témoin manuscrit n'y autorise, car en s'appuyant sur la carte de Peutinger et sur la réalité, on compte 43 milles de Jérusalem à Iamnia, soit 344 stades (1).

Un autre exemple nous est fourni par le cas d'Adasa. Le texte actuel de Josèphe (2) place cette localité à trente stades de Bethoron. Or, le *Kh. 'Adaseh* que l'onomastique et les exigences du récit postulent comme représentant la biblique Ἀδασά se trouve à une soixantaine de stades de *Beit 'Our*, l'ancienne Bethoron. De là, découle la conclusion que le chiffre de Josèphe est de moitié trop faible et que τριάκοντα σταδίους ne suffit pas à la création d'une autre Adasa (3).

De la même façon, les soixante stades du texte reçu du troisième évangile ne suffisent pas à justifier la création d'une nouvelle Emmaüs, ni à combler le silence absolu de l'histoire relativement à ce point, ni à compenser le défaut de tout appui onomastique (4). Il est aussi malaisé de situer une localité de ce nom au bout des soixante stades que de situer le port de Iamnia au milieu de la plaine à la hauteur de *Ramleh*. Si pour II Mach. XII, 9, nous trouvions une variante τριακοσίων « 300 », il y aurait bien des chances pour qu'elle fût regardée comme la leçon authentique. Or, en ce qui concerne Emmaüs, une variante existe qui offre le chiffre 160, leçon dont l'antiquité ne le cède pas à celle du nombre réduit, et qui a le grand mérite de ne pas escamoter une des difficultés de la narration. L'évaluation de la distance à 160 stades entre Jérusalem et Emmaüs coïncide avec la réalité, elle est antérieure à la composition du troisième évangile, elle était reçue à l'époque de la composition de cet évangile. S'il y a là une objection, la méthode topographique tombe en ruine, car cette science a pour principe fondamental l'accord entre les textes, le nom des lieux et leur physionomie. Qu'Origène ait combattu la leçon des 60 stades qu'il rencontrait probablement dans les textes égyptiens, une telle suppo-

(1) La distance étant mesurée par Lydda, nous pouvons gagner les 4 stades en surplus en tirant directement de Lydda à Iamnia maritime qui est un peu plus près de Lydda que la Iamnia continentale. D'où l'évaluation à 340 stades devient correcte.

(2) *Antiq.* XII, **10**, 5 (408). Cf. *RB.*, 1924, p. 377 ss.

(3) Tandis que pour la colonie des vétérans à 30 stades, nous avons l'appui de la littérature juive, de l'hagiographie byzantine et de l'onomastique ancienne et moderne.

(4) Il n'y a pas à tenir compte évidemment de l'attestation, rare d'ailleurs et souvent embarrassée, de quelques fellaḥs qui, moyennant une prise de tabac, dénommeront *'Amouâs*, tel village de la montagne. Cf. *Confér. de S.-Étienne*, 1910-11, p. 24.

sition n'implique pas qu'il soit l'auteur de la leçon des 160 stades. Ce n'est pas nous qui l'incriminerons de s'inspirer d'une vue positive des choses, ayant invoqué son témoignage en faveur de Bethléem et de la grotte de la Nativité (1).

Le commentaire d'Origène sur saint Luc nous manque. Il est donc impossible d'affirmer qu'il n'ait pas eu en main, lui l'infatigable collectionneur de manuscrits, des textes contenant la leçon 160. Nous savons par ailleurs qu'à son époque, l'uniformité des originaux avait déjà fait place à des divergences notables sur un bon nombre de points. L'introduction de Preuschen au Commentaire d'Origène sur saint Jean nous donne une idée de ce chaos qui, cependant commence à disparaître alors devant les grandes recensions. Aux yeux de ce même critique, le commentateur alexandrin n'a rien créé en matière topographique. *Bethabara* lui est venu d'un texte représenté par les anciennes versions syriaques, et *Gergesa* qu'il adopte se trouve dans syr. sinaïtique, bonne preuve en faveur de l'ancienneté de ces leçons. Si l'appui qu'il tire de la tradition locale en faveur du choix auquel il se résout n'a pas toujours la solidité désirable, n'y aurait-il aucun cas où la confirmation (βεβαίωσις) qu'elle lui fournit au bénéfice des textes exacts (τὰ ἀκριβῆ) serait tout à fait valable?

Comme il n'est pas dans notre plan d'entamer ici le sujet de la tradition, nous n'avons qu'à poursuivre l'examen du texte de saint Luc. L'épisode des deux disciples, propre à Luc, n'appartient pas au fond synoptique et paraît se rattacher beaucoup plus à la première partie des Actes des Apôtres qu'à l'évangile. L'événement et ceux qui l'accompagnent touchant la survie du Christ forment une transition entre l'activité de Jésus et l'œuvre des Apôtres. L'auteur sacré les maintient dans son premier traité (ὁ πρῶτος λόγος) parce qu'ils concernent encore directement le Sauveur, mais il en donnera un résumé dans le prologue de son second traité, les Actes, consacré au règne de l'Esprit et à la prédication des disciples. L'indication de la conversation apologétique du Christ débutant par Moïse et par tous les prophètes fait pressentir le discours de saint Pierre sous le portique de Salomon (Act. III, 17, 22 ss.). La fraction du pain, quelle que soit la nature de ce geste, annonce l'usage de la première communauté, Act. II, 42. La mention des Onze est à rapprocher de l'énumération des Actes I, 13, et de l'élection complétive de Matthias (2). Le rappel du nom et du surnom de Simon-Pierre dans les Actes X, 18, 32, fait penser à

(1) VINCENT et ABEL, *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité*, p. 4.
(2) *Actes*, I, 26; II, 14.

Luc XXIV, 12, 34, deux passages où le chef des Apôtres apparaît une fois appelé Pierre, une fois appelé Simon, deux passages qui encadrent l'épisode des disciples d'Emmaüs et le font comme se dérouler à l'ombre de Pierre.

Ces considérations, sans parler de l'unité du style, nous amènent à constater une liaison non fortuite entre le récit d'Emmaüs et cette histoire de Pierre qui constitue la trame des douze premiers chapitres des Actes. Emmaüs appartient au cycle des événements qui eurent pour théâtre la Šephélah et la plaine de Saron après la résurrection, contrée que saint Luc connaissait pour l'avoir traversée en allant à Jérusalem avec saint Paul en 59, et pour l'avoir sans doute parcourue plus d'une fois pendant la captivité de Paul à Césarée. Chacune des localités de la plaine évoquait un souvenir : Azot le passage du diacre Philippe, Lydda la guérison du paralytique Énée par Pierre, Jaffa la résurrection de Tabitha par le même Pierre et la vision du drap rempli d'animaux, Césarée le séjour de Pierre chez Corneille et l'arrivée de Philippe. Emmaüs plus près de la montagne rappelait la fraction du pain chez Cléophas. La tournée pastorale de saint Pierre racontée au chap. IX des Actes 32-43 suppose déjà la pénétration de la nouvelle doctrine parmi les habitants de la plaine. Quand il descend à Lydda, le chef des Apôtres traverse les localités où se trouvent des « saints » (1). Aussi dira-t-on plus tard qu'il prêcha à Emmaüs aussi bien qu'à Joppé et à Lydda (2).

Emmaüs, Lydda, Joppé, Azot, nous retrouvons ici cette association de noms qui nous harcèle chaque fois qu'il est question des anecdotes de la Šephélah dans les Macchabées, dans Josèphe, dans Pline et les géographes. Elle est à comparer par exemple avec *Guerre Juive*, II, **20**, 4, où Jean l'Essénien unit au gouvernement de la toparchie de Thamna celui de Λύδδα καὶ Ἰόππη καὶ Ἀμμαοῦς, et avec l'énumération bien connue de Pline : *Emmaum, Lyddam, Joppicam...*

La qualification de κώμη donnée à Emmaüs par l'évangéliste ou son document répond assez exactement à la condition de cette localité au moment où se passe l'épisode des deux disciples et au temps où saint Luc séjourna en Palestine. Pour être chef-lieu d'une toparchie la situation importait plus que le nombre d'habitants. Au point de vue gréco-romain, seule parmi les chefs-lieux, Jérusalem avait droit au titre de πόλις, se trouvant par rapport à la Judée dans les conditions

(1) Act., IX, 32 : διερχόμενον διὰ πάντων... Les localités où ne s'est passé aucun prodige ne sont pas explicitement mentionnées.

(2) Cf. *Synaxaire Éthiopien*, 5 hamlé (12 juillet) *PO.*, VII, p. 236. *Acta Petri* éthiopiens d'après HAASE, *Apostel und Evangelisten in d. or. Ueb.*, p. 136.

où se trouvaient les villes hellénistiques relativement à leur territoire. Les centres secondaires méritaient tout au plus, en termes officiels peu usités, dans le peuple les qualificatifs de μητροκωμίαι ou de κωμοπόλεις. Au surplus, la ruine qui s'était abattue sur Emmaüs au début de notre ère n'avait pu qu'en retarder le développement. Iamnia qui atteignait alors une prospérité écrasante pour ses voisines est qualifiée de κώμη par Strabon. Pline traite Ascalon d'*oppidum* (1). Lydda, avant de se muer en Diospolis, n'est qu'une κώμη, notable sans doute, mais strictement un bourg au dire de Josèphe (2). Κώμη également *Betogabri*, selon le même historien (3), avant de conquérir plus tard le titre d'Eleuthéropolis. Ainsi en va-t-il pour Emmaüs jusqu'au jour encore lointain où la faveur impériale lui vaudra le titre de Nicopolis. Quant à d'autres chefs-lieux de toparchie, nous voyons par l'*Onomasticon* que, même à la florissante époque byzantine, Akrabatta et Thamna n'ont pas réussi à briser leur condition inférieure de κώμη (4).

Sous l'influence sémitique saint Luc, il faut en convenir, accorde assez facilement le nom de *ville* à des agglomérations de peu d'importance. Il est des cas cependant où l'emploi de πόλις est justifié et où celui de κώμη conserve sa valeur de ville secondaire, quand, par exemple, ces deux termes sont mis en corrélation. On admet avec raison que τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας des Actes, VIII, 5, « la ville de Samarie » où descend le diacre Philippe, équivaut à la capitale, la métropole de la Samarie. Vis-à-vis de cette cité, les autres agglomérations ne font plus que figure de bourgs, de villages, de κῶμαι (5), et pourtant parmi celles-ci on pouvait compter *Mabartha* qui devien-

(1) Textes dans Guérin, *Judée*, II, p. 59.

(2) *Antiquités*, XX, **6**, 2.

(3) *Guerre juive*, IV, **8**, 1.

(4) Luc XXIV, 13 est rendu dans la version arabe (de la polygl. de Walton), par *qariat ismah 'Amouâs* et dans le syriaque par *qrîta de śemah 'Amâous*. Ces dénominations équivalentes à l'hébreu *qireiah* comportent un degré supérieur à celui de *kaphar*, bien que l'une et l'autre puissent être traduites à leur tour par κώμη. Les LXX ont plusieurs fois interprété par κώμη l'hébreu עִיר *'yr*, qui n'avait pas du reste une acception bien précise. Aussi avons-nous dans l'évangile de l'Enfance « la ville de Nazareth », « la ville de David appelée Bethléem », lorsque Joh. VII, 42 qualifie Bethléem de κώμη. Aux yeux des Juifs, Emmaüs pouvait être une *'yr* aussi bien qu'une *qireiah* et n'être qu'une κώμη pour un historien hellénisant. Des fluctuations analogues s'observent chez Josèphe, qui s'expliquent autant par la diversité de ses sources que par l'intention de varier son style. Pour la brièveté de l'expression, Act. V, 16, se sert de πόλεις pour désigner localités petites et grandes, ce qui est rendu, Luc, VIII, 1, par la locution κατὰ πόλιν καὶ κώμην. Pour Luc IX, 52, une recension a πόλιν au lieu de κώμην qui est la leçon reçue.

Dans son commentaire sur saint Luc, Zahn, p. 718, n. 52, réchauffe l'erreur de Schürer attribuant à Emmaus la qualité de μητρόπολις, nom qui dans Josephe, *Guerre juive*, IV, **8**, 1, désigne bel et bien Jérusalem.

(5) Act. VIII, 25 : ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα, πόλλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶν εὐηγγελίζοντο.

dra sous peu Néapolis, et la ville de Sychar de Joh. IV, 5. De même, à côté de la métropole judéenne, Jérusalem, et à côté de la capitale administrative, Césarée, la localité d'Emmaüs n'était guère alors qu'une κώμη. Cette façon d'envisager les choses remontait à l'antiquité où l'on distinguait de la ville royale les villes de la campagne, עָרֵי הַשָּׂדֶה, autrement dites les κῶμαι telles que Siqlag. David craignant d'habiter la capitale d'Achis demande à se réfugier dans une de ces bourgades, ἐν μιᾷ τῶν πόλεων τῶν κατ' ἀγρόν (1). A la lumière de cette expression nous comprenons mieux l'accord entre les termes de saint Luc εἰς κώμην ἧ ὄνομα Ἐμμαούς et celle du résumé schématique de la finale de Marc qui se rapporte au même fait : « Et après cela il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux qui étaient en chemin pour aller à un lieu de la campagne πορευομένοις εἰς ἀγρόν (2). » Le but de l'appendice marcien étant de mettre en relief l'incrédulité opiniâtre des disciples, son auteur n'a pas cru devoir entrer davantage dans le détail topographique dont il ne se souciait pas du tout. Sa concision ne permet pas d'épiloguer longuement sur son texte. Qu'il suffise de noter que son expression εἰς ἀγρόν lui a été inspirée par le κώμη de saint Luc et qu'elle peut se soutenir puisque Emmaüs remplit par rapport à Jérusalem le rôle d'une localité κατ' ἀγρόν (3). Par là même n'est pas exclue l'interprétation très plausible de ἀγρός par « villa, domaine rural » sans mention alors de la localité. Une telle suggestion nous est fournie par le trait de Salomon renvoyant le prêtre Abiathar dans ses terres εἰς ἀγρόν σου, à Anathoth (4). Le nom de lieu qui fait défaut dans la finale de Marc, Luc nous l'a conservé : C'est Emmaüs.

Cléophas et son compagnon rentraient chez eux après la Pâque. Tout le monde sait que l'on venait de fort loin à Jérusalem pour célébrer les grandes fêtes juives. En octobre 66, Cestius Gallus, arrivant de Césarée par Antipatris, trouvera Lydda presque vide d'habitants « car, à cause de la fête des Tabernacles, tout le peuple était monté à Jérusalem (5) ». Le légat en profite pour massacrer quelques retardataires et brûler la ville avant de monter à Jérusalem par Bethoron et Gabaon. Les Juifs de la Séphélah ne se dispensaient donc pas du devoir sacré qui les attirait au Temple.

(1) I Sam., XXVII 5.

(2) Marc, XVI, 12. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*[4], p. 421.

(3) C'est ce que nos coloniaux appellent le *bled*, c'est-à-dire le pays en dehors des villes de garnison et des cités bien pourvues de confort et de distractions.

(4) I Reg., II, 26.

(5) JOSÈPHE, *Guerre juive*, II, **19**, 1 (515).

Comme ils devisaient entre eux sur les événements dont Jérusalem venait d'être le théâtre, Jésus de Nazareth se joignit aux deux disciples et leur montra, sans se faire reconnaître, que tout ce qui avait eu lieu concernant celui que les prêtres et les magistrats avaient crucifié était conforme aux Écritures. Cependant les voyageurs s'approchèrent du village où ils allaient. « Il est dit très clairement que les disciples sont arrivés au terme de leur voyage, et non pas dans une hôtellerie intermédiaire; ils vont donc être chez eux ou chez l'un d'eux. Au moment où ils vont quitter la grande route pour prendre le chemin qui les y conduit, Jésus se donna l'air d'aller plus loin... Le Christ n'allait pas à Emmaüs ou du moins n'y serait pas allé si les disciples ne l'en avaient pas charitablement prié (1). » Ils ajoutent à leurs instances la remarque du jour qui baisse : « Reste avec nous, car le soir vient, et le jour est déjà sur son déclin. » Notre commentateur poursuit : « Entre midi et le coucher du soleil, le jour baisse, le soir approche (2). Encore (les disciples) ont-ils dû exagérer l'heure tardive pour obliger l'étranger à accepter l'hospitalité. Il semble de plus en plus que les disciples sont chez eux. Ils n'avaient pas à prodiguer les instances pour faire entrer leur compagnon de route dans une auberge (3). »

La fraction du pain qui a lieu dès qu'on s'est étendu sur les lits (*triclinia, accubita*) disposés sur trois côtés de la table a été diversement interprétée aussi bien par les anciens que par les modernes.

« On n'ose conclure expressément à la distribution de l'Eucharistie, parce qu'il serait étrange que Jésus ait renouvelé la Cène avec deux disciples qui n'avaient pas été présents à l'institution, tandis qu'il va prendre avec les Apôtres une nourriture ordinaire (℣ 43). Il semble donc que Luc ait voulu montrer dans les apparitions une sorte de *crescendo,* Jésus ayant daigné dans sa sagesse préparer les disciples à une révélation aussi extraordinaire, en leur laissant l'occasion d'en mesurer pour ainsi dire la réalité. Les disciples d'Emmaüs le reconnaissent à la fraction du pain, mais ne le voient pas manger; il mangera plus tard. Aussi insistent-ils sur la *fraction* du pain (℣ 35). Pour donner à ce mot un sens précis, il suffit de supposer que Jésus avait sa manière à lui de rompre le pain après l'avoir béni, manière que les siens connaissaient. D'après saint

(1) P. Lagrange, *Évangile selon saint Luc,* p. 607.

(2) Cf. Juges, xix, 9 : B ἰδοὺ δὴ ἠσθένησεν ἡ ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν. A εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα. Cette réflexion dans l'épisode du Lévite précède au moins de trois heures le coucher du soleil.

(3) P. Lagrange, *cod. loc.*

Cyrille d'Alexandrie les yeux des disciples furent ouverts après que l'enseignement eût éveillé la foi. Après tout ce que le Christ avait dit, le voyant agir comme autrefois, le retrouvant dans un geste consacré, ils le reconnurent (1). »

La scène de la fraction du pain fut assez rapide ; c'est l'impression qu'en donne le récit. A peine les disciples ont-ils reconnu le Maître que celui-ci disparut à leurs yeux. Elle dut avoir lieu vers 2 heures de l'après-midi ou à 3 heures si l'on y tient, Cléophas et son compagnon ayant quitté Jérusalem avant toute apparition de Jésus dans la Ville sainte. Si l'on place le départ à 8 ou 9 heures du matin, une marche normale de six heures pouvant avoir raison du plus long trajet, celui de 160 stades, c'est-à-dire un peu moins de 30 kilomètres, l'arrivée à Emmaüs à 14 ou 15 heures demeure une supposition très admissible. Rien ne s'oppose pourtant à ce que les deux compagnons aient choisi une voie plus directe et moins fréquentée, ni à ce qu'ils soient partis plus tôt de Jérusalem, ni à ce que leur allure ait été plus lente. Enfin l'expression πρὸς ἑσπέραν ἐστίν « on est sur le soir » peut se dire dès midi, de même que πρὸς ὄρθρον qui signifie « vers le point du jour » se dit dès l'aurore. En toute hypothèse l'application de cette portion du récit à Emmaüs dans la plaine, loin de s'opposer aux exigences du texte, les satisfait pleinement (2).

On est beaucoup plus difficile pour ce qui regarde le retour des disciples à Jérusalem, quoique les conditions n'en soient pas aussi anormales qu'on se plaît à les imaginer. « L'importance de l'événement, continue le P. Lagrange (p. 610), est telle que les deux disciples, renonçant au repos qu'on goûte si volontiers quand on est rentré chez soi, partent à l'heure même pour informer les Apôtres, qu'ils espèrent rencontrer encore à Jérusalem. Et, de fait, ils trouvent tout le groupe réuni. Il semble bien d'après Luc que c'est le même jour, sans quoi il aurait dû le dire. Mais ce peut être à une heure tardive, et c'est ce que dit Jean (xx, 19), qui place au soir de Pâque une apparition aux Apôtres. Il est vrai qu'ils n'étaient que dix d'après Jean, puisque Thomas était absent. Mais il est clair que ἕνδεκα dans Luc marque moins un nombre précis que le groupe des Apôtres, comme distinct des autres disciples. La tradition ancienne de Jérusalem qui plaçait Emmaüs à 160 stades se préoccupait du temps qu'il avait fallu pour le retour, mais ne s'en étonnait pas (3).

(1) P. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 609.
(2) Cf. Schiffers, *La question d'Emmaüs*, *RB.*, 1893, p. 33 ss.
(3) Hésychius, *Quaest.*. *PG.*, **93**, 1444. Cramer, *Catenae in Luc.*, p. 172.

Et pourquoi, dans leur empressement, les disciples n'auraient-ils pas pris des montures? »

On conçoit encore aisément, en dehors de l'hypothèse des montures, que Cléophas et son compagnon aient pu atteindre aisément Jérusalem avant la seconde veille de la nuit moyennant une marche de cinq heures. Comme dans la circonstance s'imposait la voie directe de 144 stades, soit 26 kilomètres et demi, les deux disciples ont pu arriver à la Ville sainte à 8 ou 9 heures du soir, selon qu'on les fait partir d'Emmaüs à 3 ou 4 heures de l'après-midi, le contexte ne permettant pas une heure plus tardive. Une telle prouesse que beaucoup ont réalisée de nos jours n'a pas un caractère plus extraordinaire que la randonnée de l'escorte conduisant saint Paul à Antipatris. Fantassins comme cavaliers font de nuit à partir de 9 heures du soir 42 milles, soit 336 stades (environ 62 kilom.). Laissant ensuite les cavaliers continuer sur Césarée avec le captif, le détachement d'infanterie retourne à Jérusalem dans la journée (1). Faute de chiffres de stades à manipuler, les transcriptions et les versions de ce récit se sont rabattues sur le nombre des soldats de diverses armes du détachement.

En se plaçant au point de vue du nombre des stades, on arrive également à évaluer à cinq heures de marche environ les 160 stades qui marquent l'intervalle entre Jérusalem et Emmaüs. Si l'on réunit les nombreuses mentions de 30 stades dans les œuvres de Josèphe, il sera aisé de constater que pour cet auteur, cette sorte d'unité itinéraire équivaut à une heure de bonne marche, et parfois un peu plus, conclusion qui ressort aussi des multiples de ce nombre (2). Ainsi, quand il met le Carmel à 120 stades de Ptolémaïs, il suppose quatre heures de chemin d'Acre au sommet de la montagne. Les 150 stades qu'il signale entre Jérusalem et Jéricho répondent aux cinq heures exigées par l'ancienne voie, avec ou sans fraction suivant l'allure des voyageurs (3). Nous en connaissons qui ont fait en une journée, pour un motif quelconque, le trajet de Jéricho à Jérusalem aller et retour.

A Marcion (vers 130) qui supprimait le voyage de Jésus et de ses

(1) *Actes*, XXIII, 23, 31 ss. On entend τῇ ἐπαύριον du jour qui suit le départ de Jérusalem. L'auteur ne donnant pas ici l'évaluation de la distance et la plupart des scribes ignorant sans doute la distance d'Antipatris à Jérusalem, les recensions restent fermes sur cet épisode sauf la version éthiopienne qui parle de « villes du voisinage » au lieu d'Antipatris et le *codex Gigas* qui fait demeurer les fantassins au camp (d'Antipatris). Mais pour ce qui est du nombre des soldats les recensions ont des divergences notables.

(2) Voir par exemple *Guerre...*, III, **9**, 7; **10**, 8; IV, **1**, 8; V, **2**, 1; VII, **8**, 3; *Vie*, 32, 65.

(3) *Guerre...*, II, **10**, 2; IV, **8**, 3 (474).

Apôtres entre Jéricho et Jérusalem saint Épiphane oppose « cette voie antique conduisant à Jérusalem par le mont des Oliviers bien connue de ceux qui visitent la contrée (1) ». A ceux qui suppriment à peu près les deux tiers du chemin des disciples d'Emmaüs, nous opposerons la voie antique aboutissant juste à 160 stades à un bourg non ignoré des contemporains de l'Évangile et portant le nom d'Emmaüs. La longueur de cet intervalle n'est pas telle qu'elle doive donner lieu à de nouvelles « Antithèses » et justifier la création d'un nouvel Emmaüs à 60 stades. Conclure à la dualité des Emmaüs en s'aidant du texte biblique n'est pas plus admissible que de créer deux Bethsaïda sur les bords du Lac de Tibériade ou deux Béthanie, l'une à six stades et l'autre à quinze de Jérusalem (2). Tout en croyant aplanir les difficultés par de telles combinaisons, on ne fait que les accroître.

F.-M. Abel.

(1) *Haeres.*, XLII, *Marcion. refut.* 53, éd. Holl, II, p. 145 (*PG.*, XLI, col. 757) : φύσει γὰρ λεωφόρος ἦν παλαιά, ἄγουσα εἰς Ἱερουσαλὴμ διὰ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν οὐκ ἄγνωστος οὖσα τοῖς καὶ τὸν τόπον ἱστοροῦσιν.

(2) Cf. Luc, XXIV, 50, Actes, I, 12, Joh., XI, 18.

MÉLANGES

L'HERMÉTISME

(*Suite.*)

III. — ASCLEPIUS.

Parmi les œuvres d'Apulée figure un dialogue en latin qui porte le nom d'Asclepius (1). On convient que c'est une traduction du grec et que ce ne fut l'œuvre d'Apulée sous aucune de ces deux formes.

Nous avons à analyser les doctrines de l'œuvre latine telle qu'elle est (2), et aussi à rechercher ses relations avec l'original grec.

A. — *La doctrine de l'Asclepius.*

Asclepius n'est pas proprement un dialogue; c'est plutôt une conférence du Trismégiste à laquelle assistent Asclepius, Tat et Hammon. Asclepius seul prend la parole et seulement pour poser des questions qui permettent au Trismégiste de développer sa pensée. Cet enseignement fait suite aux œuvres adressées à Tat et à Hammon. Il contient ce qu'il y a de plus divin dans l'esprit du maître : *qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior* (1). C'est pour cela qu'il portait en grec le nom de λόγος τέλειος (3), discours suprême, qu'on peut traduire aussi avec Ménard et Reitzenstein (4) discours d'initiation.

(1) *Recensuit Paulus,* THOMAS, Teubner, 1908.

(2) L'ouvrage est très mal composé, et s'il paraît divisé en quatre sections, les indications dans ce sens ou sont peu exactes ou accusent les redites : chap. XIV : *de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium...*, où il est très peu question de l'esprit; chap. XXVII : *de immortali vero aut de mortali modo disserendum est*, ch. XXXVII : *iterum ad hominem rationemque redeamus...* Zielinski (*op. laud.* VIII, p. 369) qui a noté cette division la juge tout à fait artificielle et n'indiquant pas des traités distincts. — La lecture du livre étant généralement aisée, nous renonçons à le suivre pas à pas, et nous indiquerons seulement les doctrines, en insistant sur les points obscurs.

(3) LACTANCE, *Div. inst.* IV, 6 : *Hermes in libro qui* λόγος τέλειος *inscribitur ;* cf. *Corp. Herm.* IX, 1.

(4) *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius.* dans *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), p. 393-411.

Car, en fait, c'est bien un discours qui initie les trois disciples à ce qu'il y a de plus secret dans la doctrine, puisque personne autre n'est admis à l'entendre, *ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur* (I), et le secret leur est recommandé (XXXII). C'est donc pour eux une véritable révélation (1). Le Trismégiste a été assez éclairé par le Dieu suprême pour voir la divinité (XXXIII). Il est le révélateur, et cependant ne peut dévoiler que ce que lui permet sa condition humaine, et dans les limites tracées par la divinité qui l'inspire : *ut humanitas potuit, ut voluit permisitque divinitas* (XLII). Il est homme en effet, et son ancêtre Hermès lui-même, dont il porte le nom, ne fut qu'un homme divinisé, ainsi qu'Asclepius (Esculape), l'aïeul du disciple dont le dialogue porte le nom (XXXVII). Cet ancêtre est naturellement l'Hermès égyptien d'Hermopolis, et le Trismégiste ne s'intéresse spécialement qu'à l'Égypte. C'est à Alexandrie, quand elle sera fondée, que sera le foyer principal du culte des dieux qui dominent la terre. Il est dit seulement qu'avant la fondation ces dieux sont déposés dans une très grande cité vers la chaîne libyque (2).

Le dialogue est donc censé remonter à une haute antiquité, en tout cas avant la conquête d'Alexandre, et il doit représenter la pure doctrine égyptienne. En fait la traduction est antérieure à saint Augustin qui la cite (3), mais postérieure à Lactance, qui cite d'après le grec ou traduit à sa manière. Elle est même postérieure à l'an 346 ou à l'an 353, date des lois qui ont prohibé le polythéisme, car elle en gémit dans deux endroits, surtout parce que la religion hermétique se croit atteinte par ces mesures (4). Si bien que la décadence du culte des dieux est la cause des bouleversements dont le monde sera châtié. Nous verrons plus loin que le grec ne peut être antérieur à la fin du IIIe siècle.

Le but et l'horizon de l'auteur ou du traducteur étant ainsi déterminés, en quoi consiste son enseignement? Il porte sur Dieu et sur le monde qui comprend les dieux, les hommes et les choses, sur

(1) *Magna tibi pando et divina nudo mysteria* (XIX).

(2) Alexandrie n'est pas nommée, mais clairement désignée comme la ville *in summo initio Aegypti, quae a parte solis occidentis condetur, ad quam terra mariqua festinabit omne mortale genus...* en attendant, les dieux *conlocati sunt in maxime civitate in monte Libyco...* Cyrène ou Memphis?

(3) *De civ. Dei,* VIII, 23 : *huius Aegyptii verba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam*; et *De civ. Dei* VIII, 24.26.

(4) *Quasi de legibus* (de prétendues lois !) *a religione, pietate culque divino statuetur praescripta poena prohibitio* (XXIV)... *capitale periculum constituetur in eum qui se mentis religioni* (l'hermétisme) *dederit* (XXV).

l'ordre du monde et sur quelques points de physique transcendante. La partie religieuse a surtout trait à la nature de l'homme et à sa destinée.

Dieu. Ce sont les conceptions du platonisme, avec le même point obscur sur les rapports de Dieu, qui fait le monde, avec la matière imparfaite, qu'il n'a pas faite, et qui a conservé ses imperfections. Souvent on croirait que Dieu, le Dieu suprême, le premier Dieu, est aussi le seul. Mais d'une part il y a d'autres dieux qui ont droit au culte, et d'autre part le Dieu suprême est en même temps toutes choses. Cette dernière pensée revient souvent, si bien que le panthéisme se mêle étrangement au déisme platonicien. Si Dieu ne peut être nommé, ce n'est pas à cause de son unité transcendante, c'est parce qu'il est en même temps un et tout : *deus etenim vel pater..., hunc vero innominem vel potius omninomen esse, siquidem is sit unus et omnia* (XX)... *nec immerito ipse dictus est omnia, cuius membra sunt omnia. huius itaque, qui est unus omnia vel ipse est creator omnium...* (II). Ce dieu qui comprend tout est en même temps mâle et femelle : *hic ergo solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper, quicquid voluerit procreare* (XX). Mais il faut l'entendre d'une manière que nous dirions spirituelle, car Dieu n'a rien de corporel. Il est la vérité éternelle : *dei summi in ipsa veritate consistens aeternitas* (XXXII). On dirait même que l'auteur ait voulu défendre le pur intellectualisme de sa religion contre une objection platonicienne, qui mettrait au-dessus de tout l'idée du bien. Hermès ayant dit que *dei enim natura consilium est voluntatis* (XXVI), Asclepius demande si vraiment on peut nommer *consilium* la souveraine bonté? Mais Hermès maintient son dire, car la volonté du bien naît d'une pensée, Dieu donc : *omnia autem bona et cogitat et vult* (XXVI).

Néanmoins, puisque la métaphore du dieu bi-sexuel est admise, on pourrait en conclure que Dieu a engendré le monde. C'est bien ce qui résulte du texte admis par Thomas (1), lorsque Dieu ayant fait le monde l'aima *ut divinitatis partum suae* (VIII). Cependant tous les mss. lisent *partem*, et si cette leçon doit être abandonnée ici, elle est en somme plus conforme à l'esprit du dialogue du moins en latin. Car, lorsqu'il revient sur ce point, il oppose Dieu et la matière, ὕλη, qu'il traduit *mundus*, comme deux principes coexistants, et il ressort d'une explication assez embrouillée que la nature du monde ou la matière n'est pas née à proprement parler, *quamvis nata non videantur a prin-*

(1) D'après Lactance, voir plus bas.

cipio (XIV), et formellement : *sic ergo et mundus, quamvis natus non sit* (XV).

Quoi qu'il en soit de cette contradiction possible, si Dieu n'a pas fait la matière, il a fait le monde sensible, quoique le monde soit éternel. C'est par l'éternité que le monde est pour ainsi dire en contact avec Dieu : si agité qu'il soit à l'intérieur, il est enveloppé d'éternité (XXX).

Le monde. Le monde, en tant que matière, était en dehors de Dieu, et déjà avait en lui l'esprit : *Fuit Deus et ὕλη, quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus* (1) (XIV). Cet esprit n'étant pas l'esprit de Dieu, s'il y avait là une réminiscence de la Genèse (1, 2), ce serait plutôt en matière de protestation : *sed non similiter ut deo nec deo haec, de quibus mundus* (*à la suite*). Notons seulement que l'esprit est ici mêlé aux éléments matériels, comme dans les fragments de Stobée (2). De cette matière Dieu a fait le monde sensible, comme un second dieu, *hunc fecit ex se primum et a se secundum* (VIII)... *aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius* (X).

Nous n'insistons pas sur la philosophie physique de l'auteur. Il nie la réalité du vide, et aussi de l'espace et du temps. L'ordre du monde dépend de la nécessité et du destin (εἱμαρμένη), et, comme dans les fragments de Stobée, c'est la nécessité qui fixe les points de départ, le destin qui conduit au terme. L'ordre conserve le rapport entre les choses. Il n'est pas question de la détermination des actions humaines, ni de la conciliation entre le destin et la liberté.

Dieux et démons. On dirait l'auteur très attaché au polythéisme. Il l'est surtout au culte des idoles : le maintien de la religion extérieure traditionnelle est une chose sacrée. Il n'aurait sans doute pas voulu y rien changer pour le public, quoiqu'il interdise aux initiés le culte extérieur, même l'usage de l'encens envers le Dieu suprême. Il semblerait que le polythéisme ne soit plus pour les initiés la vraie religion. Les dieux ne sont guère plus importants dans ce système que dans celui d'Épicure. Ils sont à peine distincts des démons. On les honore ; ils rendent service ; ce sont des parents haut placés : *propter quod homo diis cognatione coniunctus ipsos religione et sancta mente veneratur diique etiam pio affectu humana omnia respiciunt atque custodiunt* (XXII).

Il y a cependant des degrés. Nous avons vu que le monde est le

(1) Cf. même chapitre : ὕλη *autem vel mundi natura et spiritus.*

(2) Voir plus haut, *RB.* 1925, p. 97 et 102.

second dieu. Ce titre convient aussi au soleil : *secundum etenim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem* (XXIX). Il y a des dieux célestes qui sont à la fois intelligibles et sensibles, comme Jupiter et le ciel qui ne sont point unis à des corps célestes aussi étroitement que l'âme et le corps dans l'homme, mais où l'on distingue le principe directeur (οὐσιάρχης) et la substance (οὐσία). De la même manière la lumière est le principe du soleil; les trente-six décans et les sept sphères ont aussi leurs principes dirigeants, la fortune et le destin. Entre eux il y a une dépendance de l'un à l'autre; tout remonte en définitive à la matière, cause matérielle (*quae fiunt*), et à la volonté de Dieu, cause efficiente (*cuius nutu efficiuntur alia* (XIX).

Il y a aussi des dieux terrestres, *de herbis, de lapidibus et de aromatibus divinitatis naturam in se habentibus* (XXXVIII).

Enfin, il y a des dieux *mundani* qui sont des hommes divinisés, comme Hermès et Esculape (XXXVII).

On voit combien cette distinction est flottante, entre l'humanité et le monde des dieux et des démons. Quelques démons se sont tellement unis aux dieux qu'ils leur sont semblables : *proximitate et consortio diis similes habentur* (V). D'autres démons, fidèles à leur nature, sont les amis des hommes (V). D'autres enfin sont franchement mauvais et poussent les hommes au mal, surtout lorsque l'homme renonce au culte des dieux (XXV). Mais les hommes aussi peuvent devenir des dieux.

L'homme. Les dieux ne sont point indispensables au système de l'Asclepius. Avec la nécessité, la destinée, l'ordre, avec l'esprit vital qui agit dans le monde, la force divine répandue partout, les choses iraient assez bien. Les chefs du ciel et des sphères ne sont point nécessaires à leur mouvement, imprimé par Dieu. C'est l'homme qui est vraiment, entre Dieu et le monde, la maîtresse pièce qui unit Dieu et les êtres corporels.

Telle est sa nature, qu'il participe à ce qui est propre à Dieu, l'intelligence incorporelle, et de ce chef il est le parent des dieux : mais il a aussi une nature corporelle. Dans l'ancien hermétisme, comme dans le platonisme, c'était une tare, une déchéance qu'il fallait expliquer. L'Asclepius s'est écarté de cette doctrine de la chute des âmes. Il reste seulement que le corps de l'homme a été formé des éléments les moins purs du monde, — la faute n'est donc pas à la matière comme telle —; il est un animal, qui a ses nécessités, et par conséquent ses désirs qui l'inclinent encore vers le monde corporel; les vices du monde deviennent en lui des vices de l'âme (XXXII).

Il faut donc qu'il méprise le corps. Mais cette concession faite à la doctrine traditionnelle de l'Hermétisme, l'Asclepius est pénétré de la grandeur admirable et adorable de l'homme.

Je ne vois pas qu'il parle de la préexistence des âmes. En tout cas, être unie à un corps n'est pas pour l'âme un châtiment, c'est le moyen de coopérer à l'œuvre de Dieu. Étant à l'image de Dieu, sa seconde image après le monde (1), il ajoute à l'univers une beauté que Dieu voulait lui donner. Il est capable d'admirer les choses célestes, et de gouverner celles de la terre : *sic enim humanitas ex parte divina, ex alia parte effecta mortalis est in corpore consistens* (x). Sur cette sagacité qui pénètre les secrets du monde, sur cette domination intellectuelle de l'univers, et aussi sur les hommages que l'homme rend à Dieu, Hermès tient des discours qui respirent encore le sentiment des anciens artistes grecs : *nec immerito in hominum cœtum Musarum chorus est a summa divinitate demissus, scilicet ne terrenus mundus videretur incultior, si modorum dulcedine caruisset, sed potius ut musicatis hominum cantilenis concelebraretur laudibus, qui solus omnia aut pater est omnium, atque ita caelestibus laudibus nec in terris harmoniae suavitas defuisset* (IX). Ainsi l'homme est au service de Dieu,et en quelque sorte il lui rend service : *magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum* (VI). Partisan déterminé de l'idolâtrie, Hermès retrouve les accents de l'ancien stoïcisme, pour déclarer que l'homme est meilleur que les dieux, non plus par sa vertu personnelle, mais simplement du fait de sa double nature : *et sic compositum est, per voluntatem dei hominem constitutum est esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortali natura formati, et omnium mortalium* (XXII).

Mais voici le trait le plus hardi : l'homme est tellement l'image de Dieu, non seulement par sa nature, mais par le pouvoir de l'imiter dans son action, qu'il peut former des dieux. Dieu a fait les dieux célestes, il se fera les siens : *ut sicut pater et dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus simi-*

(1) L'homme doit rendre grâces à Dieu : *eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo* (x). D'où vient cette première image de Dieu, si ce n'est de Philon, et de son image intelligible (*de opif. mundi*, § 134) ? Asclepius vient de dire : (VIII) *itaque hominem conformat ex animi et corporis id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita confirmatum utraeque origini suae satisfacere possit*, et Philon conclut au même endroit (§ 135) : διὸ καὶ κυρίως ἂν τις εἴποι τοῦ ἀνθρωπον θνητῆ καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας... καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἄθάνατον, θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον. Le latin d'Asclepius a serré un peu, moins que le grec de Lactance (*Div. inst.* VII, 13) qui ne nomme pas l'âme et le corps.

litudine figuraret (XXIII). Il veut dire les statues. Mais le travail de l'homme ne consiste pas seulement à sculpter le marbre ou le bronze ou l'or : il fait véritablement des natures divines : *homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere* (XXXVII) (1). Non que les hommes puissent créer des âmes. Mais ils évoquent des démons et des anges, les font entrer dans les images par des consécrations divines, et leur confèrent ainsi le pouvoir de faire à d'autres hommes le mal et le bien. Ils peuvent aussi loger dans les images les héros qui ont formé les villes et leur ont donné leur nom. Pourquoi même n'auraient-ils pas représenté les dieux sous la forme des animaux (2)? Si ces dieux ne sont pas toujours aussi propices que les hommes le souhaiteraient, c'est qu'ils sont ainsi empêtrés quelque peu dans la nature corporelle. D'ailleurs on ne saurait contester leur action, qu'il serait vain d'attribuer au hasard, car chacun a sa spécialité, ses prophéties, ses secours: ceux-là sont encore plus proches que les autres dieux, *amica quasi cognatione* (XXXVIII).

Tel est donc le rôle glorieux de l'homme, véritable imitateur de Dieu, participant à sa puissance même sur le monde des dieux. En abaissant l'homme, en prêchant le renoncement au monde, Hermès aurait craint de faire le jeu du christianisme : il le grandit de son mieux, et outre mesure.

Il n'en est pas moins vrai que l'homme peut manquer à son devoir et ne pas atteindre sa destinée. Les plus coupables sont ceux qui ont été mis à mort pour une infraction aux lois (3). Coupables aussi sont ceux qui se sont arrêtés à cultiver la philosophie et les arts pour

(1) L'idolâtrie est un remède contre l'incrédulité des premiers hommes, et non une conséquence de leur erreur. Il n'y a donc pas lieu de voir avec Ménard une interpolation chrétienne dans les mots : *quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem,* etc. (XXXVII). Grâce aux idoles, les hommes eurent un culte et une religion.

(2) La phrase n'est pas claire : *unde contingit ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut et eorum legibus incolantur et eorum nominibus nuncupentur* (XXXVII). L'auteur était bien résolu à justifier le culte égyptien des formes animales mais il a évité avec soin de dire que l'homme avait évoqué dans les statues des âmes d'animaux. Supposons la ville d'Hermopolis : elle a divinisé Hermès son fondateur, et on le figure avec une tête d'ibis. Ménard : « De là vient en Egypte le culte des animaux qu'ils ont consacrés pendant leur vie »; ou plutôt : « C'est pourquoi les Égyptiens nomment animaux sacrés et honorent dans chaque ville les âmes de ceux qui les ont consacrées (fondées) durant leur vie, de façon que ces villes aient été civilisées par leurs lois et portent leur nom.. » *quorum* pour *a quibus,* par attraction du relatif : *eorum — quorum.*

(3) Y compris, naturellement, les martyrs chrétiens, et peut-être eux surtout.

eux-mêmes, au lieu de s'en servir pour trouver Dieu. Enfin il est trop évident que bien des hommes, le plus grand nombre et de beaucoup, ne suivent pas la voie de la vraie piété; et même il en est qui renoncent aux dieux et à Dieu. Quel sera leur châtiment? L'auteur offre deux solutions contradictoires. D'après l'une, ils seront engagés dans d'autres corps : *secus enim inpieque qui vixerint, et reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio* (XII). C'est l'antique solution de la métempsychose. Mais ailleurs il n'y a pas de migration. Les âmes coupables sont condamnées à un supplice éternel, ballottées entre ciel et terre, punies par l'air, le feu et l'eau : *ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit immortali sententia aeterno supplicio subiugata* (XXVIII). Ici cette peine éternelle n'est pas comme dans Platon réservée à quelques grands crimes.

Quant aux hommes pieux et justes, ayant fait leur service dans ce monde, délivrés des liens du corps, ils sont rendus à leur nature spirituelle, c'est-à-dire divine (XI), placés dans les lieux qui leur conviennent (XXVIII). Asclepius ne s'arrête pas sur ce point et ne nomme même pas, comme les livres à Tat, la vision divine. C'est peut-être parce qu'il ne la considère pas comme une grâce réservée après la mort, ou peut-être n'a-t-il pas voulu coïncider trop exactement avec la doctrine chrétienne.

Le plus important est de connaître le chemin du salut.

En vertu même de sa double nature et de sa situation dans le monde, l'homme peut s'élever ou s'abaisser. Il s'abaisse, s'il s'arrête aux images, c'est-à-dire s'il se complaît uniquement aux formes sensibles : alors il devient semblable aux bêtes (VII). Il est des hommes qui sont satisfaits de n'être que des hommes; d'autres qui cherchent à se joindre aux démons et à leur ressembler. Les meilleurs approchent des dieux, et même l'animal homme devient dieu en quelque sorte : *hoc (animal) in naturam dei transit, quasi ipse sit deus* (VI). Pour cela il faut connaître Dieu par l'intelligence : *ut illum intellegentiae divinum perciperent sensum, qui sensus est divinior in solo deo et in humana intellegentia* (VII). L'Asclepius est vraiment une *Gnose*, une théorie du salut par la connaissance. Il ne parle guère ni de l'exercice des vertus, ni de l'union et de la fusion dans l'unité divine : il demande à l'homme d'appliquer son intelligence à connaître Dieu et le monde comme œuvre de Dieu : ce point acquis, le salut est assuré; ce qui ne veut pas dire que la vertu soit inutile; mais elle suivra infailliblement à la connaissance : *mensura... hominis, ante omnis*

religio quam sequitur bonitas (XI). En effet, éclairé sur la nature des choses et sur la sienne propre, l'homme se détache de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire rationnel et immortel; il méprise le corps, etc. C'est bien, nous l'avons dit, le renoncement à la matière des néoplatoniciens, mais il n'est pas préconisé aussi énergiquement que par certains gnostiques, et l'auteur ne les suit pas dans la conclusion extrême que quelques-uns avaient tirée. Si quelque chose lui paraît évident, *hoc ergo omni vero verius manifestiusque mente percipito* (XXI), c'est que la procréation est voulue par le dieu de la nature, et il s'exprime avec un tel entrain, qu'il est difficile de ne pas soupçonner une protestation contre la continence de l'ascétisme chrétien, dans l'hymne à ce mystère : *cui summa caritas, laetitia, hilaritas, cupiditas amorque divinus innatus est,* et le reste. Ce mystère s'opère en secret pour n'être pas moqué par des hommes sans religion. Comme les sceptiques ne s'y sont jamais montrés hostiles, ces impies sont donc ceux qui ne pratiquent plus la religion des dieux, spécialement du dieu d'Hermès, qui a les deux sexes pour communiquer aux espèces le pouvoir de se reproduire. Inutile de rappeler que le christianisme n'a jamais condamné le mariage; mais si l'Église ne s'est pas associée aux exagérations des gnostiques ni même des montanistes, on n'y a pas parlé sur ce ton.

Malgré tout, il faut lutter pour mener cette vie pieuse que recommande Hermès. Dieu s'est-il désintéressé du résultat? Non, car, s'il ne lui a pas plu de faire disparaître du monde tous les principes mauvais du monde, si peut-être il ne l'a pas pu — vieille difficulté du dualisme platonicien qu'Hermès refuse d'aborder de front — Dieu, cependant, a donné à l'homme le nécessaire pour éviter le vice : *drovisum cautumque est, quantum rationabiliter potuisset a summo deo, tunc, cum sensu, disciplina, intellegentia mentes hominum est munerare dignatus* (XVI). Le *sensus* est sûrement le νοῦς, la *disciplina* est peut-être γνῶσις, l'*intellegentia* διανοία. Mais sont-ce là des facultés naturelles que possèdent tous les hommes, ou Dieu fait-il à quelques-uns un don particulier ajouté à la nature? C'est certainement le cas dans le Poimandrès, I, 22, et c'est le *nous*. Même doctrine dans Asclepius : *sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas — neque enim omnes sed pauci, quorum ita mens est, ut tanti beneficii capax esse possit; ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine et eo amplius... — sensus autem cum semel fuerit animae commixtus humanae, fit una ex bene coalescente commixtione materia, ita ut nunquam huiusmodi mentes caliginum inpediantur erroribus* (XVIII). — Je n'oserais proposer de voir une interpolation ou une addition assez gauche dans le passage que l'éditeur a lui-même

indiqué par deux tirets, mais enfin il est certain que le *sensus* qui répond au *noûs* fait aussi partie de la nature humaine telle qu'elle est (1), de sorte qu'il y a là quelque incohérence.

Nous aurions donc à nous demander si, ajouté ou non au texte de l'Asclepius, un *noûs* particulier donné seulement à ceux qui sont capables de le recevoir, appartient à l'hermétisme primitif. Et qui rend les âmes capables de le recevoir? Est-ce le libre choix de Dieu? Une démarche du libre arbitre? Il n'est question que d'une capacité qui ne résout rien. De toute façon la faculté, naturelle ou surajoutée, est de l'ordre intellectuel. C'est ainsi que Dieu aide les hommes. Puisque la piété consiste à le connaître, il les assiste grandement en se montrant à eux. Comment? L'auteur essaie de le dire : Pater *enim omnium vel dominus, et is, qui solus est omnia, omnibus se libenter ostendit, non ubi sit loco nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate, sed hominem sola intellegentia mentis inluminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta toto se sensu intellegentiae divinae commiscet, cuius amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus inmortalitatis futurae concipit fiduciam* (XXIX). Donc l'intelligence humaine se mêle de son mieux à l'intelligence divine. Elle conçoit par là même l'espérance confiante d'une immortalité qui sera plus parfaite, lorsque l'amour de l'intelligence divine l'aura délivrée de son corps mortel. Cette pensée est fort belle, du meilleur néo-platonisme. Mais une vision accordée si facilement paraît être inférieure à celle dont Hermès a été favorisé, *videndae divinitatis luminasti lumine* (XXXII) et nous allons dire que ceux qui ont participé au dialogue ont vu Dieu tout entier (XLI). C'est probablement la conséquence de l'initiation et le privilège des initiés, comme l'a vu Reitzenstein, mais ce serait une conclusion sans fondement, du moins pour l'Asclepius latin, que de transformer cette vue en apothéose avant la mort (2).

(1) Cf. X, l'homme est divin *ex anima et sensu, spiritu atque ratione* (ψυχή, νοῦς, πνεῦμα, λόγος), et le passage assez obscur du ch. VI : *spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat sensu addito ad hominis intellegentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere.* Ménard : « Le souffle... ajoute le sentiment à l'intelligence que, par un privilège unique, l'homme emprunte au cinquième élément, à l'éther. » Il semble donc que le *sensus* ou *noûs* est tiré de l'éther de façon à constituer avec l'intelligence comme une cinquième partie plus noble, ajoutée aux quatre éléments bien connus. C'est par les *humani sensus* que l'esprit élève l'homme : *ad divinae rationis intellegentiam exornat, erigit atque sustollit.* Ils sont donc partie intégrante de la nature humaine.

(2) Reitzenstein, *Archiv.*, p. 409 : Er (le dialogue dans son sens primitif) enthielt also die Weihe des Asklepios und seine Erhebung zum θεὸς καὶ θεοῦ παῖς durch die Offenbarung Gottes. Sur ce sens primitif, voir plus loin.

Ces initiés, admis à une connaissance si haute, sont en petit nombre ; on pourrait les compter (XXII). Mais, tant qu'elle adorait le monde, les dieux du monde, l'humanité était dans une voie relativement bonne ; elle avait une certaine connaissance de Dieu, et lui rendait le service qu'il attendait d'elle. Hermès prévoit des temps où l'apostasie sera générale, où l'Égypte elle-même, l'image du ciel, le temple du monde entier, sera occupée par une race impie, si bien que la divinité l'abandonnera et remontera au ciel. Elle sera châtiée, le reste du monde aussi, mais l'auteur s'occupe surtout de la vallée du Nil. Il ne s'agit point ici de la conflagration stoïcienne, mais de fléaux tels qu'ils sont énumérés dans les Apocalypses juives et dans les livres Sibyllins, déluge ou feu, pestes, etc., le Nil changé en sang (1). C'est la vieillesse du monde, caractérisée dans l'ordre moral par l'irréligion, le désordre, la déraison (XXV et XXVI). Manifestement l'irréligion est le fait des chrétiens, ennemis des dieux, et de plus dégoûtés des choses terrestres : *et tunc taedio hominum non admirandus videbitur mundus nec adorandus... nam et tenebrae praeponentur lumini et mors vita utilior iudicabitur...* (XXV).

Notons en passant que c'est dans un passage hostile aux chrétiens que se trouve cette préférence accordée aux ténèbres sur la lumière, qui paraît une réminiscence de Jo. III, 19. Cette aberration n'est, d'ailleurs, qu'un des aspects du mal, et l'on ne voit pas bien à qui l'auteur s'attaque. Car si l'on peut dire d'un chrétien qu'il juge la mort préférable à la vie, peut-on dire qu'il refuse de regarder le ciel? Ce ne sont pas eux qui se moquent de l'immortalité de l'âme : *anima enim et omnia circum eam, quibus aut immortalis nata est aut immortalitatem se consecuturam esse praesumit, secundum quod vobis exposui non solum risui sed etiam putabitur vanitas* XXV . On pourrait estimer que la raillerie des adversaires ne porte pas seulement sur les moyens hermétiques pour assurer le salut de l'âme, mais encore sur toutes les doctrines spiritualistes. Alors on se demanderait si l'auteur a voulu compléter son tableau en ajoutant les Épicuriens aux chrétiens, ou s'il a ajouté les chrétiens au tableau qui ne visait

(1) Parmi ces châtiments (XXIV) : *vivis multo maior numerus erit sepultorum* ; cf. II Macch. πολυάνδριον Ἰουδαίων Ἱεροσόλυμα ποιήσω. Le fleuve (le Nil) *torrenti sanguine plenus* (XXIV), cf. Ex. VII, 19 ss. ; *morbis pestilentibus iisque per diversa loca dispersis* (XXVI), cf. Lc. XXI, 11 κατὰ τόπους λοιμοί ; *vel inluvione diluens vel igne consumens* (XXVII), cf. Sib. III, 690 : καὶ πυρὶ καὶ ὕετῷ τε κατακλύζοντι ; le désordre des astres est un trait des plus communs dans l'apocalyptique biblique et juive. Le trait *nec navigabitur mare* (XXIV) est un signe de bonheur dans Virgile (cf. *RB.*, 1922, p. 561). Il y a aussi des traits païens : *omnis vox divina necessaria taciturnitate mutescet* (le silence des oracles), mais sûrement moins nombreux.

d'abord que le scepticisme envahissant, volontiers railleur à l'égard du culte rendu par les Égyptiens et aux morts et aux animaux? Mais à y regarder de près, c'est surtout la doctrine platonicienne de l'âme, telle qu'il l'a exposée, qui est un objet de dérision pour la religion dont les progrès l'inquiètent. Seulement il lui est arrivé de s'exprimer en partie d'une manière que ses adversaires auraient pu agréer, sans doute pour mieux confondre leur inintelligence et leur parti pris. Dans son dessein d'apologie, il se rapproche du christianisme pour le combattre plus efficacement, et il n'a pas trop insisté sur la métempsychose, la partie du système la plus exposée aux attaques des rationalistes et des chrétiens.

Le dialogue terminé, les quatre fidèles sortent du lieu secret (*adytum*) qui convenait à cet entretien mystérieux, et ils viennent prier Dieu au grand jour, en regardant le midi, car c'était le soir; le matin il eût fallu se tourner vers l'orient. Asclepius, encore imparfaitement éclairé, voudrait que Tat se joignît à lui pour suggérer à Hermès l'usage de l'encens et des aromates. Le Trismégiste refuse avec vivacité. Ce serait un sacrilège; Dieu n'a besoin de rien, puisqu'il est tout et que tout est en lui. La vraie prière, comme dans les fragments de Stobée, c'est l'action de grâces. Voici celle d'Hermès : « Grâces à toi, suprême, suréminent. C'est par ta grâce seulement que nous sommes arrivés à la lumière de la connaissance de ton nom saint et révéré, de ton nom unique, qui ne doit servir à bénir que Dieu seul dans la religion du Père, puisque tu daignes accorder à tous la piété envers le Père et la religion et l'amour, et s'il est encore une action plus douce (1), en nous douant de sens (*sensu*, noûs), de raison et d'intelligence : de sens, pour que nous te connaissions; de raison pour que nous te cherchions par nos conjectures; de connaissance, pour que nous soyons en joie de te connaître. Sauvés par ta force divine (*numine salvati tuo*) nous sommes en joie que tu te sois montré à nous tout entier, nous sommes en joie parce que tu as daigné nous consacrer pour l'éternité, alors que nous sommes dans des corps. La seule félicité pour l'homme, c'est de connaître ta majesté. Nous t'avons connu, grande lumière, sensible au seul intellect; nous t'avons compris, ô véritable vie de la vie, ô principe générateur de toutes les natures; nous t'avons connu, ô

(1) Ne dirait-on pas d'une grâce intérieure? Mais on voit aussitôt que le don de piété et d'amour se fait par le simple octroi de facultés intellectuelles. Il faut sans doute raisonner de même pour le don de la persévérance, dont il va être question. Si donc ici l'onction du style dépasse la théorie, cela vient sans doute de la qualité générale du sentiment religieux de l'époque, non sans l'influence du christianisme.

durée éternelle de toute la nature que tu fécondes surabondamment. Adorant dans toute cette prière l'excellence de ta bonté, nous te demandons seulement que tu veuilles bien nous conserver persévérants dans l'amour de ta connaissance, et que nous ne soyons jamais séparés de ce genre de vie. »

Après ces souhaits, ils allèrent prendre un repas pur et sans viandes d'animaux.

B. — *La traduction latine et le texte grec.*

Il y a des citations textuelles de l'Asclepius ou λόγος τέλειος dans Lactance, dans Stobée et dans Lydus. Elles nous permettent de constater non seulement que le latin a traduit largement, mais que l'ouvrage a eu des recensions différentes. Reitzenstein l'a très bien vu (1), et en a tiré certaines conséquences à propos du papyrus Mimaut, mais il ne semble pas s'être aperçu que cet état flottant des textes pourrait bien être un obstacle décisif à sa thèse principale d'une influence de l'hermétisme sur le quatrième évangile (2).

Lactance. Les citations sont dans son ouvrage, *divinae institutiones* (3); nous suivrons l'ordre d'Asclepius.

Ascl. VIII : *dominus et omnium conformator, quem recte dicimus Deum, quoniam a se secundum fecerit, qui videri et sentiri possit — eundem secundum sensibilem (ita) dixerim non ideo, quod ipse sentiat (de hoc enim, an ipse sentiat an non, alio dicemus tempore), sed eo, quoniam videntium sensus incurrit — quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partum (4) suae.*

Ce second dieu est manifestement le monde visible, dont l'auteur ne veut pas dire encore qu'il éprouve des sensations, mais qui est sûrement sensible en ce sens qu'il peut être vu. Comment un chrétien pouvait-il arriver à y voir une première esquisse du Fils de Dieu du Verbe incarné?

Voici le grec que nous fournit Lactance (*Div. inst.* IV, 6) : ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δεύτερον

(1) *Poimandres*, p. 192, n. 2.

(2) « La langue des formules particulières à cette mystique circule dans tout l'évangile; même elle détermine jusqu'à un certain point le choix des thèmes peu nombreux qui reviennent toujours » (*Poimandres*, p. 244).

(3) Edition de Vienne, *recensuit Samuel Brandt*, 1890.

(4) Correction pour *partem* des mss.

ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν — αἰσθητὸν δέ φημι οὐ διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτόν. περὶ γὰρ τούτου, πότερον αὐτὸς αἰσθάνεται <ἢ μή, εἰσαῦθις ῥηθήσεται>, ἀλλὰ ὅτι εἰς αἴσθησιν ὑποπέμπει καὶ εἰς ὅρασιν — ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἠγάσθη (1) τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον.

Ce n'est sans doute pas un hasard si le grec, qui a déjà ajouté Dieu au début au lieu de la tournure élégante : *ex se primum et a se secundum* laquelle a toutes chances d'être primitive, a insisté sur ce que le fils de Dieu était « premier, et seul, et un », sans doute par opposition au monde qui serait un second dieu tout à fait différent, et varié dans la multiplicité de ce qu'il contient. Mais le plus piquant st que ce grand être, au lieu d'être visible, n'est plus sensible et visible qu'éminemment, en ce sens qu'il est pour les autres la cause de sentir et de voir : ὑποπέμπει, il y contribue d'une manière mystérieuse. Ce n'est point là une faute de copiste, car dans l'*Epitome* (XXXVII, 5) Lactance a écrit : *sed quod in sensum mittat et visum.* Moyennant cette leçon, il pouvait attribuer au Trismégiste, qu'aurait suivi Platon, d'avoir connu *summi dei filium, qui sit potestate maxima praeditus.* Il est donc incontestable que le texte a été retouché dans le sens chrétien. Cela serait encore plus évident si l'on lisait ἠγίασε au lieu de ἠγάσθη. Cette dernière variante seule donne un sens plausible, et il n'est pas douteux que tel ait été le texte de l'hermétique néoplatonicien qui pensait sans doute à Timée 37 c ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθείς... mais il n'en résulte pas que tel était le texte que lisait Lactance : à vouloir retoucher le texte dans le sens chrétien, ἡγίασε (cf. Jo. x, 36) était plus séduisant. Et enfin, cette variante a existé avant le IXe siècle : c'est du moins l'indice de la tendance à retoucher Hermès au moyen de termes johanniques.

Ascl. VIII (p. 43, l. 20-24), sur la double nature de l'homme. Le grec dans Lactance (*div. inst.* VII, 13) est interrompu de façon que l'opposition entre la partie immortelle et la partie mortelle n'aboutisse pas à un double rôle, très bien marqué par le latin : *ut... possit, et mirari atque <ad>orare* (2) *caelestia et incolere atque gubernare terrena.* Mais il y avait là quelque chose de scabreux : l'adoration des choses célestes, qui comprenaient le soleil, le ciel et les dieux. Le grec de Lactance dit seulement : ἵνα πάντα μὲν ὁρῶν πάντα θαυμάζῃ, ce qui est une mutilation.

(1) Dans Migne ἡγίασε, soutenu par un des meilleurs mss. et la traduction latine de Sedulius.

(2) Tous les mss. *orare,* qui pourrait être conservé.

Ascl. XX (p. 56, l, 1 ss.) : *non enim spero totius maiestatis effectorem omnium rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero innomine<m> vel potius omninomine<m> esse, siquidem is sit unus et omnia,* etc.

Cela devient du panthéisme.

Lactance (*Div. inst.* I, 6), nous présente d'abord le Trismégiste, ce qui n'est pas sans intérêt. C'est le Thoyth égyptien, *qui tametsi homo fuit, antiquissimus tamen et instructissimus omni genere doctrinae adeo, ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen inponeret. hic scripsit libros et quidem multos ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis Dei asserit isdemque nominibus appellat quibus nos dominum et patrem. ac ne quis nomen eius requireret,* ἀνώνυμον *esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet unitatem. ipsius haec verba sunt :* ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος.

C'est bien cela, mais la saveur panthéistique est remplacée par l'unité absolue, sous la forme ὁ ὤν de l'Exode (III, 14).

Asclepius est cité expressément par Lactance (*Div. inst.* II, 15) : le Trismégiste a nommé les ἀγγέλους πονηρούς : ce sont probablement les *nocentes angeli* d'Ascl. XXV (p. 63 l. 6).

Ascl. XXVI (p. 63 l. 14) *haec et talis senectus veniet mundi.* Lact. *Epit.* LXVI, 6 : *et hanc esse mundi senectutem ac defectionem Trismegistus elocutus est.*

Ascl. XXVI (p. 63 l. 16). Quand le mal sera arrivé à son comble, dans cette vieillesse du monde, *tunc ille dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei intuens in mores factaque voluntaria,* etc. De qui s'agit-il ? De Dieu d'abord ; le second dieu, gouverné par Dieu, est probablement le monde, que Dieu va restaurer et qui sera de nouveau adorable, *ut et mundus ipse adorandus videatur.* Lactance (*Div. inst.* VII, 18) a trouvé moyen de voir dans ce passage une allusion au second avènement du Christ. Hystaspe avait caché ce point : *missum iri a patre tunc filium dei, qui deletis omnibus malis pios liberet quod Hermes tamen non dissimulavit in eo enim libro qui* λόγος τέλειος *inscribitur... subiecit haec.* Ce qui suit est difficile : ἐπὰν δὴ ταῦτα γένηται, ὦ Ἀσκληπιέ, τότε ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργὸς ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις κ. τ. λ. — τοῦ πρώτου paraît bien inférieur au latin *primipotens.* Mais n'est-ce pas l'indice d'une distinction entre le Père et le Fils ? Il faut donc que Lactance ait compris que le Christ, démiurge, non pas du premier Dieu, ce qui serait absurde, mais pour le compte du premier Dieu.

est entré en scène. C'est d'ailleurs ce qu'il avait déjà dit expressément. Après son allusion à Asclepius VIII, et une longue citation de Prov. VIII, 22-31, il conclut : *idcirco illum Trismegistus* δημιουργὸν τοῦ θεοῦ et Sibylla σύμβουλον *appellat, quod tanta sapientia et virtute sit instructus a deo patre, ut consilio eius et manibus uteretur in fabricatione mundi.* Cependant il est étonnant que ce démiurge soit nommé πατήρ, aussi bien que κύριος. Si le texte actuel est bien celui qu'a lu Lactance, la correction chrétienne a été insuffisante : ou bien a-t-il tiré sa conclusion si ferme d'un texte différent, qui aurait omis πατήρ?

Asclep. XLI (p. 80 l. 18 ss.) : C'est dans la conclusion, que nous avons citée en français. Hermès nous offre le choix entre le panthéisme et une formule qui peut s'entendre dans le monothéisme : *nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia.* Lactance cette fois (*Div. inst.* VI, 25) a traduit le texte en latin, mais son intention était bien de citer textuellement : *bene, bene ominare* (1), *o Asclepi. est enim maxima inpietas tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere. haec et his similia huic non conveniunt : omnium enim quaecumque sunt plenus est et omnium minime indigens,* etc. Il a donc omis la formule *ipse est omnia;* bien plus il ajoute *de uno illo ac singulari bono,* après quoi *omnium... plenus* ne pouvait plus inspirer de scrupules.

Les faits étant ce qu'ils sont, ou Lactance a arrangé lui-même ses textes, ou il avait sous les yeux un Asclepius retouché dans le sens chrétien. Dans la première hypothèse, il se serait mis dans un mauvais cas, puisqu'il argumentait de ces textes ; il eût été aisé de le confondre. Un recenseur chrétien courait beaucoup moins de risques en retouchant un livre païen sans prévenir personne. C'est d'ailleurs ce qui s'est fait pour les Sibylles. Il existait donc un Asclepius moins offensif des oreilles chrétiennes. Mais ce n'était pas le texte primitif. Si le latin de son côté s'est permis des libertés, dans tous les cas que nous avons comparés, c'est lui qui offre la leçon la plus naturelle, la plus cohérente avec le reste du livre.

Stobée (éd. *Wachsmuth* et *Hense,* t. V, p. 1087) a un passage extrait du πρὸς Ἀσκληπιόν. Il se trouve dans *Asclep.* XXVII (p. 65 l. 18 ss.), mais le grec est bien l'original. Le sujet est la crainte de la mort : « car la mort effraye le grand nombre comme un très grand mal ». Le latin mêle l'immortalité à la mortalité pour aboutir à cette phrase :

(1) Si le grec était εὐφήμησον, la traduction est plus littérale que : *melius, melius ominare* dans *Ascl.*

multos enim spes timorque mortis excruciat verae rationis ignaros. Il est clair que l'espérance ne met personne à la torture : le traducteur — ou son texte — a voulu être plus complet; mais on ne peut dire que ce soit dans un sens chrétien, car pour Hermès aussi la mort délivre l'âme.

Lydus (1). Dans le livre *De mensibus* (IV, 7, p. 70), Lydus cite Hermès dans le τέλειος λόγος. Quoique sa citation soit présentée comme exacte, c'est un conglomérat de *Asclep.* XIX et XXXIX, qui reproduit bien la distinction entre le destin et la nécessité. Notons ceci : ἡ εἱμαρμένη ἐστὶ καὶ ἡ εἱμαρτὴ ἐνέργεια ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς κ. τ. λ. En latin (p. 79, l. 3) : *haec itaque* (εἱμαρμένη) *est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus.* Lydus n'a pas voulu de ce second dieu qui doit bien être original, ou bien lui aussi lisait un exemplaire expurgé.

Une autre allusion de Lydus (*De mens.* IV, 32) n'est pas textuelle, mais l'auteur aurait-il inventé la théorie qu'il prête à l'Hermès égyptien dans son λόγος intitulé τέλειος? Il dit donc « que ceux des démons qui sont punisseurs demeurent dans la matière elle-même, et punissent le genre humain comme il l'a mérité, tandis que les démons purificateurs, fixés dans l'air, purifient les âmes qui s'efforcent de remonter après la mort; [et cela] vers les zones de l'air où sont la grêle et le feu, que les poètes et Platon lui-même dans le Phédon nomment le Tartare et le Pyriphlégéton; quant aux démons sauveurs, rangés dans le chœur lunaire, ils sauvent les âmes ».

Autre allusion, mais cette fois textuelle (*De mens.* IV, 149) : Hermès dans le τέλειος λόγος s'exprime ainsi : « les âmes qui ont transgressé la règle de la piété, lorsqu'elles sont séparées du corps, sont livrées aux démons, sont emportées à travers l'air et lancées comme par des frondes vers les zones de feu et de grêle, que les poètes nomment Pyriphlégéton et Tartare (2) ».

Le chronographe ajoute : « Hermès ne parle que de la purification des âmes. » Ce devait être le cas, puisqu'il admettait des démons purificateurs. Mais Asclepius, dans le passage qui seul peut être visé, ne regarde pas du tout les peines aériennes comme purificatrices : elles sont éternelles (XXVIII). C'est là un grave désaccord. Un interpolateur chrétien n'aurait pas confié aux démons le soin de purifier les âmes. Ne serait-ce pas le texte latin qui aurait emprunté aux

(1) Éd. *Wuensch,* Leipzig, Teubner, 1898.

(2) Il est clair que cette dernière incise, comme dans le texte précédent, est une remarque de Lydus qui n'est pas attribuée par lui à Hermès, antérieur aux poètes et à Platon.

chrétiens le châtiment normal éternel, à cause de la nature même de l'âme, contraire, comme nous l'avons vu, à la doctrine normale de la migration (XII)?

Le papyrus Mimaut (1). Reitzenstein a reconnu dans ce papyrus magique qu'il date, sans en être bien sûr, du IIIe plutôt que du IVe siècle, parmi d'autres élucubrations, la prière qui termine l'Asclepius (2). Pourquoi se trouve-t-elle là, avec son caractère de prière désintéressée, après la demande des biens temporels qu'elle exclut, santé, richesse, beauté, etc.? Cependant le texte est bien celui d'Asclepius, avec quelques variantes qui ne sont pas sans intérêt. Dieu a donné à celui qui parle au nom des autres νοῦν, λόγον, γνῶσιν, comme dans le latin, mais si le *logos* est la parole : « afin que nous t'invoquions », ce doit être une variation du papyrus, qui est une conjuration magique. La variante la plus importante serait : χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ [θέᾳ] (3), donc : « tu nous as divinisés en te montrant à nous pendant que nous sommes dans des corps »; tandis que le latin, plus modestement : *quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus* (p. 81, l. 10), comme s'il s'agissait seulement d'un gage certain d'une destinée éternelle (bienheureuse). Ce n'est pas que le latin nie la vision, il l'exprime même avec plus de force : *quod te nobis ostenderis* TOTUM, au lieu de : ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, mais il n'en tire pas une conclusion immédiate d'apothéose. Reitzenstein a cru pouvoir montrer que sa restauration du papyrus était dans la tradition hermétique (*Corpus herm.* X, 6) : δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι, ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος. Mais les manuscrits lisent ἀδυνατόν! donc : *il est impossible* que l'âme qui voit la beauté du bien soit divinisée durant qu'elle est avec le corps.

Si l'on accepte les restitutions de Reitzenstein, il y aurait une autre différence. Le papyrus rappellerait ici le caractère mâle et femelle du dieu, tandis que le latin le représenterait plutôt comme le principe fécondant de la nature : *o naturarum omnium fecunda praegnatio... totius naturae tuo conceptu plenissimae* (4) *aeterna perseveratio.* Mais le latin comme le grec parle des deux principes, et Asclepius n'a pas reculé devant le principe de l'hermétisme : *utraque sexus fecunditate plenissimus,* en l'entendant d'une manière intellectuelle : *semper voluntatis praegnans suae, parit semper, quicquid voluerit*

(1) Louvre 2391, dans REITZENSTEIN, *Poimandrès,* p. 147 ss.
(2) *Archiv...* p. 393 ss.
(3) Ce mot est une restauration, de Reitzenstein qui n'est nullement certaine.
(4) Les mss. *plenissime.*

procreare (xx). Il n'y a donc pas lieu d'insister beaucoup : nous indiquons en note une autre restitution possible du grec (1).

Reitzenstein attache plus d'importance à l'union des deux concepts de vie et de lumière, comme dans Jo. 1, 4, et dans cet ordre d'après le papyrus. Mais c'est lui qui introduit la lumière dans le grec, tandis que le latin place la lumière avant la vie, à raison selon nous (2), parce que la lumière se rattache à ce qui précède et la vie à ce qui suit. Aussi bien cette vie, dans le latin comme dans le grec, n'est que la fécondité de la nature, et n'a rien à voir avec le rôle du Logos. Si le grec, tel que nous le restituons, semble donner la même source à la vie et à la connaissance, — outre que ce propos n'est pas nouveau — il est énoncé en des termes bizarres, où l'on ne sera pas tenté de chercher l'origine de l'idée que Jean pouvait trouver dans sa Bible (Ps. xxxv, 10).

Conclusions sur l'Asclepius.

Tel qu'il est en latin, c'est manifestement l'œuvre d'un néoplatonicien qui connaît le christianisme, qui le hait, et qui, sans trop d'espoir, lui oppose la religion de l'intelligence, à laquelle il promet l'avenir après le châtiment et la restauration. Comme l'annonce du châtiment et de la restauration se trouve dans Lactance, et qu'elle est inséparable de la mélancolie inspirée à l'auteur par la décadence du

(1) Reitzenstein exagère beaucoup la corruption du texte, pour se donner le droit de l'arranger à sa manière. C'est ainsi qu'il introduit quatre fois σέ après ἐγνωρίσαμεν, ce qui est toujours exclu par le papyrus. On peut supposer une exclamation : « Nous avons compris! » D'ailleurs voici les faits. Et d'abord la lecture de Reitzenstein, que nous ne pouvons contrôler, l. 295 et ss. du papyrus :

γνωρισαιεγν.... ενωτηςανθρωπινησζωησ
[ε]γνωρισαμ[ενω]απασησγ[ν]ωσεωσεγνωρισμε
νων μητρα.... ορεεμπ[α]τροσφυτιαιεγνω
σαμενωστα.... φορουν[τ]οσαιωνιο[σ]διαμο
νη.

R. restitue : γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμέν(σε) ὦ (ζωὴ) τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν(σε), ὦ (φῶς) ἁπάσης γνώσεως, ἐγνωρίσαμέν(σε). ὦ μήτρα κυοφόρε ἐν τ ατρὸς φυτείᾳ, ἐγνωρίσαμέν σ(ε), ὦ τοῦ ζωοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή. On voit combien tout cela est arbitraire : φῶς introduit de force, ainsi que ὦ avant μήτρα. Nous proposons : γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμεν· ὦ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ζωή (*o vitae vera vita*). ἐγνωρίσαμεν· πηγὴ ἁπάσης γνώσεως ἐγνωρισμένων μήτρα (source de toute connaissance, matrice de tous les objets connus) κυοφόρε ἐμπρὸς φυτείας (féconde avant d'avoir été ensemencée). C'est le seul cas où nous nous écartions de la lecture de R. : lui-même nous avertit que Wessely dans sa révision lit προφυτιαι : il y a donc ici quelque incertitude. ἐγνωρίσαμεν· ὦ τὰ πάντα φοροῦντος αἰώνιος διαμονή. Il ne faut pas perdre de vue l'incohérence des idées dans tout le papyrus.

(2) Contre Reitzenstein, *l. l.*, p. 397.

paganisme, le texte grec ne peut être antérieur à un pressentiment réfléchi de la chute du paganisme, ce qu'on ne peut pas dater avant la fin du IIIe siècle (1). Lactance, qui écrivait avant 321, connaissait cependant un texte un peu différent du latin, et altéré dans le sens chrétien, tandis que la comparaison avec Lydus suggère cette même influence dans le latin, peut-être pour bénéficier d'une opinion chrétienne, qui, d'ailleurs pouvait en partie alléguer le platonisme.

Malgré tout, l'Asclepius est un fidèle représentant de l'hermétisme. C'est une philosophie religieuse ou une religion de la connaissance : connaître, c'est le salut. Mais cette connaissance n'a rien à voir avec un *logos* divin. De ce *logos* il n'est jamais question que dans l'imagination de Lactance. Dans l'homme même, le *logos* ou la raison n'est pas la faculté souveraine. Si la raison peut chercher Dieu par ses conjectures, c'est le *nous* qui l'atteint, une faculté ou naturelle, ou surajoutée à la raison en quelques hommes seulement pour atteindre Dieu comme il faut et le voir, même en cette vie. Il y a là une faveur qui ressemble à la grâce, mais elle est purement intellectuelle. Nulle part il n'est question de vie spirituelle. La notion d'esprit ne paraît guère que sous la forme stoïcienne d'une force qui anime le monde : si elle donne à l'homme le *sensus* (?), ce *sensus* est plutôt le *nous* qu'une faculté affective.

Enfin, l'auteur qui rêve pour quelques-uns d'une religion pure de la connaissance, soutenue par une certaine pureté dans les aliments, admet pleinement le paganisme pour tout le monde et soutient très fortement que l'idolâtrie est légitime et salutaire. Ce discours parfait, qui est comme le dernier mot de l'hermétisme dans sa lutte contre le christianisme, n'a point fait de sacrifices à la religion qu'il pressent victorieuse, soit par des réticences, soit par des assimilations. Il n'a rien de sacramentaire ni de sacerdotal. Ce n'est un mystère que dans le sens atténué de vérité inaccessible au vulgaire. Une certaine crédulité n'est pas exclue, puisque les religions traditionnelles sont maintenues, mais la religion repose sur la raison, non sur la foi : cela suffit pour marquer une différence essentielle avec le procédé paulinien ou johannique pour s'unir à Dieu.

(1) *Zeller*, t. III, 2, 4e éd. p. 244 n. 2. Il signale aussi la situation politique de l'Égypte à cette époque, conforme aux indications de l'Asclepius.

IV. — CITATIONS DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE (1).

Dans son grand ouvrage contre Julien, saint Cyrille a eu recours au témoignage d'Hermès Trismégiste, et fort heureusement il a pris soin de le présenter à ses lecteurs et de dire à quel recueil il avait puisé. C'est un groupe de quinze livres, publiés à Athènes, avec une préface émanant de l'auteur du recueil. On peut penser que cet éditeur ne s'est pas contenté de réunir d'anciens ouvrages sans les retoucher à son gré.

Voici les textes de Cyrille (2) :

c. 548 : « Il mérite aussi, je pense, une mention et un souvenir, l'Hermès égyptien, qu'on dit avoir reçu le nom de Trismégiste, honoré de ses contemporains, et selon l'opinion de quelques-uns, assimilé à celui que la mythologie donne comme le fils de Zeus et de Maia. Donc cet Hermès l'égyptien, quoique maître initiateur et toujours assidu aux temples des idoles, se trouve avoir eu les mêmes sentiments que Moïse, encore que ce ne soit pas en toute vérité et sans reproche, mais tout de même en partie. Car lui-même en a tiré son profit, et celui qui a groupé à Athènes les quinze livres qui portent le nom d'hermétiques a, lui aussi, mentionné ce fait (3) dans les pages qu'il a écrites en son propre nom. Voici ce qu'il écrit sur lui dans le premier livre (4), où il fait parler un de ceux qui président aux cérémonies : Donc, pour en venir aux ressemblances (5), n'as-tu pas entendu dire aussi de notre Hermès qu'il a divisé l'Égypte entière en lotissement et en portions, mesuré les champs au cordeau, creusé des canaux pour l'irrigation, constitué les nomes dont les pays porteraient le nom, institué les obligations résultant des contrats, et enfin dressé le catalogue du livre des astres, distingué les plantes, et qu'enfin il a inventé et enseigné tout ce qui regarde les nombres et les raisonnements, et la géométrie et l'astronomie et l'astrologie et la musique et tout ce qui regarde la grammaire? »

Tel est bien le portrait traditionnel de Thot, l'Hermès égyptien. Mais enfin si l'éditeur des quinze livres reconnaissait un certain accord entre Moïse et le Trismégiste, n'est-ce pas une manière de préparer le

(1) Sauf celles qui se rapportent au *Corpus hermeticum* que nous possédons, c'est-à-dire dans les cas où les deux recueils coïncidaient.

(2) *Migne*, t. LXXVI.

(3) Ceci est à lire de près. Cyrille affirme d'abord un simple accord, et s'il croit personnellement à un emprunt, l'éditeur, dans une sorte de préface, peut-être dialoguée, ne constate qu'une certaine ressemblance entre Hermès et Moïse : ὠφέληται γὰρ καὶ αὐτός, πεποίηται δὲ καὶ τούτου μνήμην, — τούτου, non pas Hermès, mais le fait allégué, comme a bien vu Reitzenstein (*Poim.*, p. 211, n. 1).

(4) C'est donc le premier livre qui servait de préface, ce qui prouve bien l'ingérence de l'éditeur dans le tout.

(5) Le pontife égyptien comparait donc Hermès à un autre, qui, d'après Cyrille qui le lisait, ne pouvait être que Moïse. Après avoir montré les différences, naturellement en faveur d'Hermès, il en vient aux ressemblances, qui ne lui sont pas moins favorables, puisque Moïse n'en a pas tant fait. Il ne parle pas de la religion : elle devait être nommée à propos des différences. Analogues comme civilisateurs, Hermès et Moïse différaient sans doute comme initiateurs religieux.

lecteur à trouver dans les œuvres d'Hermès quelques réminiscences de ce qu'on attribuait à Moïse, spécialement sans doute dans les passages retouchés? Par Moïse, il faut entendre vaguement l'enseignement de la Bible, et probablement tel qu'il était commenté par les Juifs hellénistes, spécialement par Philon. Nous sommes prévenus, aussi honnêtement que l'éditeur pouvait le faire sans se brûler, que nous ne retrouverons pas dans le recueil athénien la pure doctrine traditionnelle d'Hermès.

Désormais, c'est Hermès qui parlera. La première citation est bien dans le thème normal, nous l'avons déjà trouvée dans Stobée (1), tirée du livre à Tat.

c. 549 : « Il est difficile de concevoir Dieu, impossible de l'exprimer par la parole (s'il est possible de le concevoir) (2); car il est impossible de signifier l'incorporel par une chose corporelle, et on ne peut comprendre le parfait au moyen de l'imparfait, comme ce qui est éternel ne peut naître avec ce qui est de peu de durée; car l'un est toujours, et l'autre survient, et l'un est véritable, l'autre est voilé d'une ombre par l'imagination. Aussi grande est la distance entre ce qui est faible et ce qui est fort, entre ce qui est moindre et ce qui est meilleur : aussi grande est la distance entre ce qui est mortel et ce qui est immortel (3). »

Il n'y a rien à noter ici; il était facile à Cyrille de trouver dans l'hermétisme une notion sur Dieu qui ressemblât à celle du christianisme.

Mais il voulait aussi y trouver le Verbe, et voici les passages qu'il a mis bout à bout, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été empruntés au même traité.

c. 552. « Voici ce qu'Hermès Trismégiste dit de Dieu : Son Logos s'avançant, absolument parfait, et fécond et démiurge, pourvu d'une nature féconde, tombant sur une eau féconde, et il a fécondé l'eau. »

Le Logos est ici la parole, non la raison, puisqu'il s'avance. C'est une ressemblance avec la Bible et non avec la philosophie : il va sans dire que rien ne suggère un rapprochement entre cette Parole et le docteur Hermès. Mais il est très étrange que ce Verbe si parfait

(1) Éd. *Wachsmuth*, II, p. 9. Lactance (*Div. inst.* II, 8) fait allusion à ce passage sans citer textuellement : *opera ipsius videntur oculis, quomodo autem illa fecerit, ne mente quidem videtur, quia, ut Hermes ait, mortale immortali, temporale perpetuo corruptibile incorrupto propinquare non potest id est propius accedere et intellegentia subsequi.*

(2) Manque dans Stobée.

(3) La même pensée un peu faible dans Stobée. Usener a proposé d'ajouter la négation, de sorte qu'il n'y aurait pas de commune mesure, une distance plus grande entre le mortel et l'immortel que dans les autres cas. Mais le texte de Cyrille confirme celui de Stobée.

intervienne à la façon d'un être mythologique, en des termes assez grossiers. On dirait d'une interprétation par un mythe réaliste du début de la Genèse, mais la relation serait trop lointaine. D'autant qu'ici le Verbe est démiurge, ce que nous n'avons point encore rencontré dans l'hermétisme.

Il n'est peut-être pas impossible de dire d'où est venue cette conception du Logos fécond, non pas d'une manière métaphorique, et dans l'ordre intellectuel, mais réellement, encore que l'acte réel soit susceptible d'une explication allégorique. Elle ne peut certes pas venir du Logos, raison ou parole. Ce n'est pas non plus une caractéristique de l'Hermès égyptien. Mais c'est à coup sûr l'attribut par excellence de l'Hermès grec. Il y a donc là une intrusion du concept grec d'Hermès dans l'hermétisme égyptien. C'est ce qu'avait compris confusément le Naassénien d'Hippolyte (1), quoiqu'il ait fait remonter l'idée aux Égyptiens, en regardant les obélisques comme des images du phallos. Mais c'est seulement des Cylléniens qu'il rappelle le culte de l'Hermès ithyphallique, et c'est par une glose personnelle, Hermès étant le Logos, qu'il greffe là-dessus l'idée de démiurge.

Cela soit dit pour le texte d'Hippolyte, car nous ne prétendons pas que les Naasséniens aient inventé les premiers l'identité avec le *Logos* de cet Hermès, pas plus que celle de l'Hermès psychopompe. Comme tel, Hermès est le bon démiurge qui appelle en haut les âmes engagées dans un corps d'argile, et obligées de servir Esaldaios, qui n'est que le quatrième démiurge. En tout cela les Naasséniens tablaient sur les doctrines déjà reçues, s'appuyant à tort et à travers sur Homère et sur la Bible (2). Mais l'hermétiste de Cyrille, s'il ne fait pas un amalgame aussi étrange, a du moins tenté d'adapter l'Hermès de Cyllène à celui d'Égypte. C'est ainsi que s'explique le texte ὁ γὰρ λόγος... γόνιμος καὶ δημιουργός, ἐν γονίμῃ φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι,

(1) *Ref.* v, 7 éd. Wendland, p. 85 : Κυλλήνιοι (dans sa pensée ceux de la Cyllène d'Arcadie, la plus connue, plutôt que ceux de la Cyllène d'Elis, où cependant Pausanias (VI, 26,5, place ce culte) δὲ διαφερόντως τιμῶντες (Hermès était le dieu de Cyllène) λόγον (Wendland suppose une lacune entre ces deux derniers mots, mais il y a seulement anacoluthe : le Naassénien devait expliquer cette proposition étrange que les Cylléniens honoraient spécialement le *Logos*), φησὶ γάρ (il explique en effet) : Ἑρμῆς ἐστι λόγος, <ὁς> (addition inutile) ἑρμηνεὺς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν γεγονότων ὁμοῦ καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων (il revient à l'Hermès des Cylléniens) παρ' αὐτοῖς τιμώμενος ἕστηκε τοιούτῳ τινὶ κεχαρακτηρισμένος σχήματι, ὅπερ ἐστὶν αἰσχύνη ἀνθρώπου, ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὰ ἄνω ὁρμὴν ἔχων.

(2) Nous avons déjà rencontré dans la Cosmogonie de Strasbourg Hermès avec sa verge d'or (Odyssée, 24, 2-4). Le Naassénien y voit la preuve de son pouvoir sur la vie et sur la mort ; c'est aussi ce que voulait dire l'Écriture : « tu les paîtras avec une verge de fer » (Ps. II, 9), mais le poète a voulu figurer par l'or ce qu'il y a d'incompréhensible dans la bienheureuse nature du Logos.

car cette eau féconde a pour type celle du Nil, qui est γόνιμος (*Sammelbuch de Preisigke*, 991, 4), et le Nil lui-même est γονιμώτατος (*id.* n° 2074). Il y a donc ici, comme de raison, rencontre d'un principe mâle avec un principe femelle (1), peut-être à l'encontre de l'idée égyptienne sur le pouvoir fécondateur du Nil. Mais cette manière de comprendre l'action du démiurge est manifestement contraire au principe de l'hermétisme, qui attribue à Dieu, seul principe des choses, une nature à la fois mâle et femelle.

Ce *Logos* fécond a encore été nationalisé en Égypte par le titre de chef de la pyramide, à la manière dont le ciel, les sphères, etc., ont un chef directeur d'après l'Asclepius. Tout cela faisait un mélange un peu confus, et l'interlocuteur est excusable de n'avoir pas compris. Il faut qu'Hermès explique que ce pouvoir d'engendrer, qui est proprement la nature du *Logos*, — il n'en démord pas — doit s'entendre d'une manière intellectuelle. Encore est-il que cette façon de voir demeure isolée même dans les citations de Cyrille : nous la retrouverons dans le *Poimandrès*.

L'hérésie des Naassaniens pouvait paraître étrangère à notre étude. Elle nous offre un cas tout à fait clair de la parenté de l'hermétisme avec une secte qui se disait chrétienne (2) : cela ne ressemble guère au cas du quatrième évangile.

(*A la suite*) « Et le même de nouveau : « La pyramide donc, dit-il, est placée sous la nature et le monde intelligibles (3). Car elle a un chef qui lui est préposé, le démiurge, *Logos* du maître de toutes choses, et après celui-ci la première puissance, qui n'a ni commencement ni terme, qui procède de celui-ci et qui est préposé à tout ce qu'il a créé et qu'il gouverne; or il est le Fils premier-né et parfait et fécond de celui qui est absolument parfait. »

Ici plus de mythologie, et ce *Logos* est tout à fait semblable à celui de Philon, en accentuant son rôle de démiurge. Mais on ne voit vraiment pas quelle est sa place dans la religion de l'intelligence. C'est le point que va essayer de résoudre un troisième passage, où le Logos est transcendant, compris seulement par l'intelligence.

(*A la suite*, p. 552 s.) Et encore le même, répondant à une question d'un membre du clergé (4) d'Égypte qui disait : « Pourquoi donc, ô grand, le Seigneur de toutes

(1) Ce qui est moins clair dans la variante de Suidas : ἐν γονίμῳ φύσει πεσὼν καὶ γονίμῳ ὕδατι.

(2) Carcopino, *Rev. archéol.*, t. XV (1922), p. 276, n. 2, en notant cependant que διαφερόντως τιμῶντες ne doit pas s'entendre des Naasséniens, mais des Cylléniens.

(3) La pyramide égyptienne serait-elle ici pour le monde, conçu comme une pyramide qui toucherait par son sommet au monde intelligible?

(4) Littéralement : de ceux qui habitent dans les enceintes sacrées, τῶν... τεμενιτῶν.

choses a-t il donné le nom qu'il porte au « Bon démon » ? Il dit : Je te l'ai dit précédemment mais tu ne l'as pas compris (1) : la nature de son *Logos* intelligible est une nature féconde : cela est comme son origine, ou sa nature, ou son habitude, — ou comme tu voudras l'appeler, appelle-le seulement par la pensée — d'être parfait dans le parfait, et de produire des œuvres parfaites venant du parfait, et il crée et donne la vie : puis donc qu'il a cette nature, il est bien nommé ainsi. »

Pour la troisième fois, quoique dans des termes toujours plus abstraits, Hermès insiste sur la fécondité du *Logos* qui est encore le démiurge, comme dans le second texte. Nous allons revenir sur ce dernier trait.

Voici maintenant un passage emprunté au premier discours de l'ouvrage développé (2) censé écrit pour Tat :

c. 553. « Il s'exprime ainsi à propos de Dieu : « Le *Logos* du Démiurge, ô mon fils, est éternel, se meut par lui-même, sans augmentation ni diminution, ni changement, seul incorruptible, toujours semblable à lui-même, égal et plan, stable, bien ordonné, unique après le Dieu déjà connu. »

Par celui-ci, il fait, je pense, allusion au Père (3), ajoute Cyrille.

Si nous n'avions expressément l'indication d'un ouvrage spécial, on serait tenté de corriger : Le Logos démiurge, comme dans les deux cas précédents. Mais par ailleurs c'est le Dieu suprême qui est créateur dans l'hermétisme tel que nous le connaissons déjà. Il faut donc conclure que le Logos-Démiurge est une innovation qui n'avait pas pénétré partout, même là où l'on faisait une place au *Logos*.

Ayant ainsi bien prouvé que la doctrine du Verbe n'avait pas été étrangère à Hermès, Cyrille veut qu'il ait connu aussi le Saint-Esprit. Son érudition ou son argumentation est d'abord moins heureuse :

c. 556. « Hermès aussi dit dans le troisième discours de l'ouvrage à Asclepios « Car il n'est pas permis de produire de pareils mystères parmi ceux qui ne sont pas initiés; mais écoutez par l'intelligence : Avant la lumière intelligible, il n'y avait qu'une lumière intelligible, et elle est toujours, lumineuse intelligence de l'intelligence, et il n'y avait rien autre que l'unité de celui-ci, qui est toujours en lui-même ; il embrasse toujours tout par son intelligence et par lumière et par esprit. » Et après d'autres choses, il dit : « En dehors de lui, il n'y a ni dieu, ni ange, ni démon, ni aucune autre substance, car il est le Seigneur de toutes choses, et le Père et Dieu, et source, et vie, et puissance et lumière, et esprit, et tout est en lui et s'appuie sur lui. »

Cyrille a vu là une allusion à l'Esprit-Saint, ὡς πάντα περιέχοντος, visant probablement le texte de la Sagesse (1, 7) : ὅτι πνεῦμα Κυρίου

(1) Asclepius, XXXVI : *Vides ergo, o Asclepi, tibi omnia quasi dormienti esse narrata.*

(2) τῶν πρὸς Τάτ διεξοδικῶν, le même sans doute dont parle l'Asclepius (I) : *multa physica exoticaque,* à lire *diexodica* avec Reitzenstein.

(3) Dans Migne cela fait partie de la citation.

πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς. Mais Hermès n'amène ici l'esprit dans chacune de ses deux phrases que pour compléter l'énumération de ce qui ressortit à l'intelligence. Le grand être est tout ce qu'on peut imaginer ou nommer dans cet ordre. Mais n'y a-t-il pas à côté de lui un second être intelligible? On le croirait d'abord : φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ... νοῦς νοός..., comme s'il y avait une première, puis une seconde lumière, un premier et un second *noûs*. Mais les affirmations sur l'unité divine sont telles que ce second intelligible doit être d'un ordre tout à fait secondaire. Ce n'est pas que l'auteur enseigne le panthéisme, puisque Dieu est le Seigneur et le Père de toutes choses, que tout vient de lui et s'appuie sur lui. Il veut donc dire qu'aucun autre être n'existe comme Dieu en dehors de lui. De sorte qu'il y a là comme une protestation contre la divinité d'un second être intelligible qui ne pourrait être que le Logos.

En revanche Cyrille a très bien vu qu'il est question plus loin, mais dans le même discours du même ouvrage, du rôle propre de l'esprit.

c. 556 : « et de nouveau le même, dans le troisième discours de l'ouvrage à Asclépios, quelqu'un l'ayant interrogé sur l'Esprit divin, il s'exprima ainsi : « Sans la Providence du Seigneur de toutes choses, qui devait me conduire à révéler cette doctrine, vous n'auriez pas eu un tel désir de m'interroger sur ce point; maintenant écoutez le reste de la doctrine. De cet Esprit, dont j'ai souvent parlé, tout a besoin; car il porte comme il convient toutes choses et les vivifie, et les nourrit, et il dépend de la source sainte, secourable par l'esprit, et toujours et pour tous principe de vie, étant l'unique fécond (1). »

Ce n'est toujours pas l'Esprit-Saint, quoique suggère l'Esprit divin à Cyrille, mais bien l'esprit des Stoïciens, désormais en dépendance de Dieu; il est vivificateur, notion qui était encore plus biblique. Mais il faut bien avouer que dans ce rôle il remplace le *Logos* des premiers textes. De sorte que nous avons ici un second indice assez clair que l'ouvrage adressé à Asclepios dans le recueil athénien excluait le rôle spécial et la personne du Logos. L'esprit qui dépendait de la source sainte (2) ne pouvait faire concurrence au Dieu suprême.

Tout le passage a d'ailleurs une saveur johannique. C'est la Providence qui amène les disciples à désirer la lumière sur un point de doctrine, par où se réalise le dessein du Seigneur de révéler cette vérité par Hermès (cf. Jo. VI, 37; VIII, 26); l'esprit sort de la source

(1) ἐπίκουρον πνεύματι καὶ ζωῆς ἅπασιν ἀεὶ ὑπάρχον, γόνιμον ἓν ὄν. J'entends ὑπάρχω non dans son sens ordinaire d'être, mais comme gouvernant le génitif ζωῆς : « prenant l'initiative de la vie », (*car*) il est fécond.

(2) ἀπὸ τῆς ἁγίας πηγῆς ἐξήρτηται, marque moins l'écoulement que la dépendance.

sainte (cf. Jo. IV, 14; VII, 38 s.); il est vivificateur (cf. Jo. VI, 63). Mais s'il existe une dépendance, on conclura que la doctrine hermétique de l'esprit répandu dans le monde a été nuancée par des réminiscences empruntées à une autre doctrine beaucoup plus glorieuse pour l'Esprit. Qu'on n'oublie pas que Cyrille écrivait au Ve siècle, et qu'il a mis en avant un hermétisme retouché.

Sur la connaissance de Dieu :

c. 580 : « J'ajouterai ce qu'a écrit Hermès Trismégiste s'adressant à sa propre intelligence (νοῦν), car c'est ainsi que le livre est intitulé (1) : « Par suite, dis-tu, Dieu est invisible? — Dis mieux. Et qui est plus manifeste que lui? C'est pour cela qu'il a créé πεποίηκεν, afin qu'on puisse le voir au moyen de toutes choses. C'est en quoi consiste le bien de Dieu, sa vertu, qu'il apparaisse au moyen de toutes choses. »

Le lecteur se rappelle : τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς ... τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ (Rom. I. 19 s.). La connaissance de Dieu par ses œuvres se trouvait déjà dans Sap. XIII, 1, et Philon l'attribue aux meilleurs philosophes (*Leg. all.* III, § 97; I, 107), c'est-à-dire aux stoïciens; mais le rapprochement dans la même phrase de ἀόρατος et de φανερός ne se trouve peut-être que dans Hermès et dans Paul.

c. 585 ss. A propos de la création : « Je ferai mention des discours d'Hermès Trismégiste. Car il a dit dans l'ouvrage adressé à Asclepios : « Et Osiris » dit-il, « demanda : Ensuite, ô très grand Bon Démon, comment a apparu toute la terre? » Le grand Bon Démon dit : « Par la voie de la disposition et du desséchement, comme j'ai dit, sur l'ordre donné aux grandes eaux. Lorsqu'elles se furent repliées sur elles-mêmes, toute la terre apparut boueuse et mouvante (2); mais le soleil continuant à briller et à brûler sans cesse et à dessécher, la terre fut consolidée parmi les eaux, étant circonscrite par l'eau. » Il dit encore ailleurs : « Le Créateur et Seigneur de toutes choses prononça ainsi : « Que la terre soit, et qu'un firmament apparaisse. Et aussitôt la terre fut le principe de la création. » Voilà donc pour la terre; voici ce qu'il dit du soleil : « Et Osiris dit : O trois fois grand Bon Démon, veux-tu nous décrire la naissance du soleil, comment il apparut? Il apparut par la Providence du Maître de toutes choses. Or la naissance du soleil se fit par le Maître de toutes choses, par l'entremise de sa Parole (Logos) sainte et créatrice. » Semblablement il dit dans le premier livre du discours développé à Tat : « Aussitôt le Seigneur de toutes choses prononça par sa propre Parole sainte, et intellectuelle, et créatrice : Que le soleil soit! Et en même temps qu'il paraissait, le feu, participant à la nature qui monte en haut, je veux dire le feu pur et très lumineux, et très actif, et très fécond, fut aspiré par la nature au moyen de son esprit à elle, et sortant de l'eau il fut amené dans les hauteurs. »

(1) Le passage cité est dans le *Corpus* IX, 22; ce petit traité est une instruction du Noûs à Hermès. On croirait donc que Cyrille ne l'a pas lu ou l'a lu sous une forme très différente : mais en somme c'est aussi bien Hermès qui raisonne avec son intelligence que *vice versa*. Dans Cyrille c'est le *Noûs* qui dit à Hermès : Ensuite tu dis... ce que le *Corpus* attribue en effet à Hermès.

(2) La terre... était encore humide et molle du déluge (Hugo, *Légende des siècles*).

Sur les lois imposées aux choses par Dieu, Cyrille cite encore Hermès Trismégiste :

« Car il a introduit Dieu disant aux créatures : « Je vous imposerai, à vous qui dépendez de moi, cette nécessité, le commandement qui vous a été donné par ma Parole ; c'est elle que vous devez avoir pour loi. »

Dans ces extraits, on ne voit pas qu'Hermès prenne la parole. L'entretien d'Osiris avec le Bon Démon est une preuve de la variété de cette littérature. Il est assez évident que ce récit de la naissance du monde exploite au profit d'un système particulier la sublimité de la Genèse, admirée même par les païens. Ce n'est pas un récit interpolé par des expressions juives : c'est tout l'ensemble qui dénote cette influence. Nous retouverons au ch. I du Poimandrès l'ascension du feu vers les régions supérieures.

Enfin le dernier passage cité par Cyrille est relatif au soin que Dieu prend des hommes pieux :

c. 701 : « Il semble bien qu'Hermès Trismégiste pensait comme eux (1), car lui-même écrit dans l'ouvrage à Asclepios, au sujet des démons impies, dont il faut se garder et qu'il faut fuir en toute hâte : « Mais il n'y a qu'une garde, et qui est nécessaire, c'est la piété. Car un homme pieux, et pur, et exempt de souillure, et saint ne saurait tomber sous la main ni sous la domination d'aucun mauvais démon, ni du destin. Car Dieu délivre de tout mal celui qui est vraiment pieux. »

Cette pensée se trouve dans Lactance (*Div. inst.* II, 15) : *Hermes eos qui cognoverint deum non tantum ab incursionibus daemonum tutos esse, verum etiam ne fato quidem teneri.* Suit le texte grec moins verbeux : « la seule garde est la piété. Un homme pieux ne tombe pas sous la main d'un démon mauvais, ni du destin. Car Dieu délivre l'homme pieux de tout mal. »

Le texte est donc surchargé dans l'édition athénienne ; de plus Lactance ne cite pas Asclepius. Et en effet aucun des fragments de Cyrille ne se trouve dans notre Asclepius. On voit par quelles manipulations passaient ces textes. Quant à la pensée elle-même, on ne refusera pas à Cyrille d'y reconnaître une origine biblique (2) pour ce qui regarde les démons : le destin a été ajouté, en opposition avec le fatalisme ordinaire de l'hermétisme, mais en accord avec la théorie singulière du ch. IX dans le *Corpus*, qui est adressé à Tat.

La conclusion sur Cyrille est assez semblable à celle qui a résulté

(1) Les Grecs et Porphyre.

(2) Ps. XL et XXXIII, 8, ce dernier cité par Cyrille. Dans Sir. XXVIII, 22 le fléau de la langue οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν, mais ce n'est qu'une rencontre verbale.

de la comparaison de l'Asclepius avec les citations grecques de Lactance. On ne peut soupçonner l'apologiste chrétien, dans une réfutation de Julien, d'avoir cité ses textes avec négligence. D'ailleurs ils sont si étranges que l'on ne saurait comme dans le cas de Lactance, y soupçonner des interpolations chrétiennes. Les doctrines se contredisent : tantôt le Logos est démiurge, tantôt il procède du démiurge, tantôt il est exclu. Par ailleurs le Logos est une surcharge contraire à l'esprit de la religion du *Nous*. Nous ne pouvons donc voir dans ces passages, relevés par Cyrille avec un instinct assez sûr, que des tentatives, assez voisines du gnosticisme, de faire entrer dans l'hermétisme la doctrine du Logos, ou de ramener à la conception du monothéisme platonicien le rôle stoïcien de l'esprit dans la nature. D'autres passages moins importants paraissent assez rapprochés des idées de la Bible pour qu'on puisse discerner son influence.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem.

II

UN PAIO DI APPUNTI SOPRA IL CODICE PURPUREO VERONESE DEI VANGELI

Il Rmo Capitolo della Cattedrale di Verona impensierito per il deperimento continuo (1) del celeberrimo codice dei Vangeli *b* otteneva nel 1923 dalla Sta di Pio XI che esso venisse riparato nell'apposito laboratorio della Biblioteca Apostolica Vaticana. Dopo il restauro, protrattosi per molti mesi, dei singoli fogli è toccato al sottoscritto di rivederli prima della nuova legatura, per accertare che non fosse avvenuto nei fogli distaccati, quali sogliono facilmente essere i primi e gli ultimi dei fascicoli, o uno spostamento oppure un congiungimento sbagliato che non conveniva perpetuare. Durante tale revisione, benchè compiuta al solo scopo predetto, ho notato che nella edizione ultima (2) — un monumento di pazienza straordi-

(1) Se possiamo fidarci, come è da credere, all'edizione del Buchanan, non c'è dubbio che dal codice sono caduti posteriormente dei piccoli pezzi. Così almeno nei fogli 7, 380 e 381.

(2) *Old-Latin Biblical Texts : No VI. The four Gospels from the Codex Veronensis (b) ... by* E. S. BUCHANAN, Oxford, 1911.

naria — la descrizione esterna del codice racchiude qualche inesattezza, che non sarà inutile rettificare.

Giustamente disse il Buchanan a p. VIII che i fascicoli del manoscritto ordinariamente sono di 12 fogli; però secondo lui sarebbero il XIII e il XXI di 14 fogli, il IV e il XXV di 11, il II, il XXXIII e il XXXV di 10 e il XXXII di 8, invece l'ultimo — il XXXVI — potè essere di soli 6 fogli. Inoltre sarebbero perduti il f. 1° del fasc. I, il 10° del V, il 7° dell' VIII, il 7° e l' 8° del XIII, il 2° e tutti i successivi del XXVII, l'8°, 9° e 10° del XXXV e tutti i 6 fogli del fasc. XXXVI.

Le cose apparivano forse così quando il codice era ancora legato e si incontrava difficoltà ad osservare nel dorso se i fogli erano davvero coniugati naturalmente e non congiunti artificialmente da qualche legatore. Ma dopo lo scioglimento, a vedere con quale perfetta rispondenza i pochi fogli isolati si distribuiscono attorno a quelli tuttora naturalmente uniti, non può rimanere dubbio alcuno circa la perfetta regolarità dei fascicoli : essi sono tutti senioni o di 12 fogli, ad eccezione del penultimo (XXVIII) di S. Luca, che è un quinione, e dell'ultimo (XXIX dello stesso S. Luca e del penultimo, ora ultimo, di S. Marco (XXXV) che sono quaternioni, come di certo lo fu anche il XXXVI, se contenne esclusivamente la fine di S. Marco. Evidentemente, alla fine di Luca, se fu scritto *prima* di S. Marco, si diminuì apposta il numero dei fogli nei fascicoli per cominciare il seguente vangelo in un nuovo fascicolo, e non a mezzo dell'antecedente, nel quale altrimenti sarebbero rimasti parecchi fogli vuoti; oppure, se i due vangeli furono copiati da due amanuensi nello *stesso* tempo circa, ciascun amanuense avvicinandosi al termine diminuì i fascicoli in misura tale che non rimanesse vuoto più di un foglio (1).

Conseguentemente dobbiamo dire che sono caduti del tutto i fogli : 1° del fascicolo I, 9° del V, 6° dell'VIII, 12° del XIII, 1° del XIV, 2-11° del XXVII, 7° e 8° del XXXV e tutti quelli del XXXVI.

Il Buchanan assegnò al codice primitivo 36 fascicoli e 418 fogli e non più, e io l'ho qui seguito, nel dare ai fascicoli il numero progressivo, per non creare confusioni. Ma propendo a ritenere che il ms. avesse per lo meno un fascicolo di più coi canoni di Eusebio. È noto infatti che *b* ha le sezioni Ammoniane seguite dal numero del canone di Eusebio in cui ciascuna sezione compare. Ora è mai probabile che in un codice preparato con tanta cura ed eleganza si siano

(1) In fine a S. Matteo sono rimaste vuote tre colonne, a S. Giovanni e a S. Luca due, ossia non mai un foglio intero.

dimenticati i canoni medesimi, senza dei quali i numeri accennati avrebbero servito a nulla o, se mai, ad imbrogliare soltanto?

Vero è che il Buchanan a p. x afferma essere le sezioni aggiunte da un correttore della prima metà del secolo v, ed aggiunte — per quanto si indovina il suo pensiero — un certo tempo dopo, fuori del piano primitivo e fuori dello scrittorio di *b*, che egli pone « non molto dopo l'a. 400 » (p. viii), « non dopo il primo quarto del secolo v » (p. xxii). Ma, fosse anche vero questo, dovremmo egualmente supporre che il medesimo correttore aggiungesse al codice con pari intelligenza, cura ed eleganza i canoni Eusebiani, e che quindi fino dalla prima metà del secolo v il codice abbia avuto più di 36 fascicoli e di 418 fogli.

Ma poi l'opinione del Buchanan è proprio giusta? Temo di no, e penso piuttosto che tutto quel lavorio di revisione, di correzione e d'ornamentazione — ancorchè fatto, non affermo e non nego, da un altro fuori del copista — fu compiuto *nello scrittorio medesimo prima di licenziare il codice* e di consegnarlo al committente, e che quindi appartengono fin dall'origine a *b*, secondo la mente o del committente o del capo-librario, le sezioni Ammoniane e i canoni Eusebiani e il resto, e conseguentemente che il Buchanan avrebbe fatto meglio a non rigettare del tutto l'opera di quel correttore (1). Si ricusano forse le correzioni che faccio alla lettera copiatami dal segretario, per il pretesto che non sono della prima mano?

Non è credibile che manoscritti calligrafici, destinati all'uso nelle Chiese ovvero a distintissime persone colte, — e *b* è « il più bello di tutti i mss. antichi » secondo il Buchanan p. x (2) — non siano stati prima della consegna diligentissimamente riveduti e corretti, col rischio che non riuscissero gradevoli e non fossero tenuti in pregio. Poi, nel codice già formato e cucito non si sarebbe potuto fare dovunque con tanto agio e tanta finezza come in *b*, usando gli stessi colori e seguendo la stessa maniera, correzioni ed aggiunte, le quali convenissero così bene in tutto alla scrittura primitiva da

(1) V. p. xi sg. : « I have rejected all but the work of the original copyist », eccetto la interpunzione, come appare da p. ix : « The punctuation given in the present edition, is not only that of the scribe himself but also that of the three uncial correctors. »

(2) Come poi egli a p. ix si dimostri propenso a credere che questo capolavoro di calligrafia non sia stato scritto « by the accustomed *paid* copyist », non si comprende. Anche se fosse certa l'omissione delle segnature dei quaderni, non ne verrebbe quella conseguenza : il nome dell'evangelista in capo ad ogni facciata anteriore dei fogli e il numero progressivo della sezione Ammoniana sarebbero bastati a mettere in ordine, nonchè i fascicoli, i singoli fogli. In realtà, possiamo solo affermare che non vediamo più segnature, non già che furono omesse.

non « diminuire per nulla la bellezza » originale del ms.; mentre nei fogli ancora sciolti lo si poteva fare molto più comodamente, senza paragone. Finalmente, le correzioni sono quali erano da aspettarsi da una revisione eseguita nello scrittorio medesimo e sopra lo stesso originale, com'è probabile, perchè si limitano alla pronuncia ed ortografia ed a lezioni di poco conto (1).

Quindi padronissimo il Buchanan di preferire checchè scrisse il copista e di figurarsi che stessero nell'originale anche gli spropositi sfuggiti a lui per distrazione o per vizio proprio, ma non altrettanto padrone di eliminare — comunque le giudicasse — le aggiunte e modificazioncelle del correttore primitivo di ufficio b^a. Anzi altri, che avesse considerato le cose come sopra, non avrebbe forse esitato di aggiungere nella stampa i numeri delle sezioni, di porre o almeno di sostituire con qualche altro segno le lineette auree che segnano nell'interno delle righe i nuovi paragrafi, e nemmeno di rigettare in nota certe cacografie del copista, anche quando non fossero dubbiosissime o addirittura imaginarie, come sembrano, ad es., « iaianare » nel f. 335^r e « sendone » nel f. 323.

Ma lasciando da parte queste cose che richiederebbero un nuovo esame accuratissimo del codice e di ciò che ne fu detto, rilevo due o tre piccolezze, che però non sono insignificanti del tutto.

Il Buchanan non ha fatto parola nè dei fregi aurei delle sottoscrizioni nè della crocetta aurea monogrammatica che sormonta quei fregi e che si vede pure al disopra della lettera iniziale di ciascun vangelo (salvo Matteo che manca del foglio iniziale) e del « Pater noster » in S. Luca, che comincia in Luca (ma non in Matteo) con la colonna. Inoltre egli non ha indicato nè i passi lunghi nè le parole isolate che furono scritte a color d'oro, ma solo ha tacitamente (per così dire) segnalato in qualche modo i lunghi passi in oro, e cioè la prima pagina di ciascun vangelo e il Pater noster, riproducendoli in lettere corsive. E pure alla mente del calligrafo o di chi gli diede le istruzioni, le singole parole a cui si riservò quell'onore dovettero sembrare di una importanza specialissima ed essere singolarmente sacre e venerabili (3). Lo stesso dicasi del « Pater noster », mentre forse per la pagina iniziale di ciascun vangelo — che finisce in Luca e in Marco *al mezzo di una proposizione* — prevalse una ragione di bellezza e di ricchezza. Quanto alla croce monogrammatica, che si

(1) P. x : « in spelling and in minor readings ». P. xix sg. : « chiefly in matters of spelling ».

(3) Cfr. la classica opera di L. Traube, *Nomina sacra* (1907) 21 sg. e 184.

trova quattro volte anche negli ornati del Vaticano B e del Sinaitico e altrove, Giambattista de Rossi fino dal 1860 la ricordava, e osservava che il Bianchini l'aveva malamente riprodotta col monogramma costantiniano nella sua edizione di *b* (2).

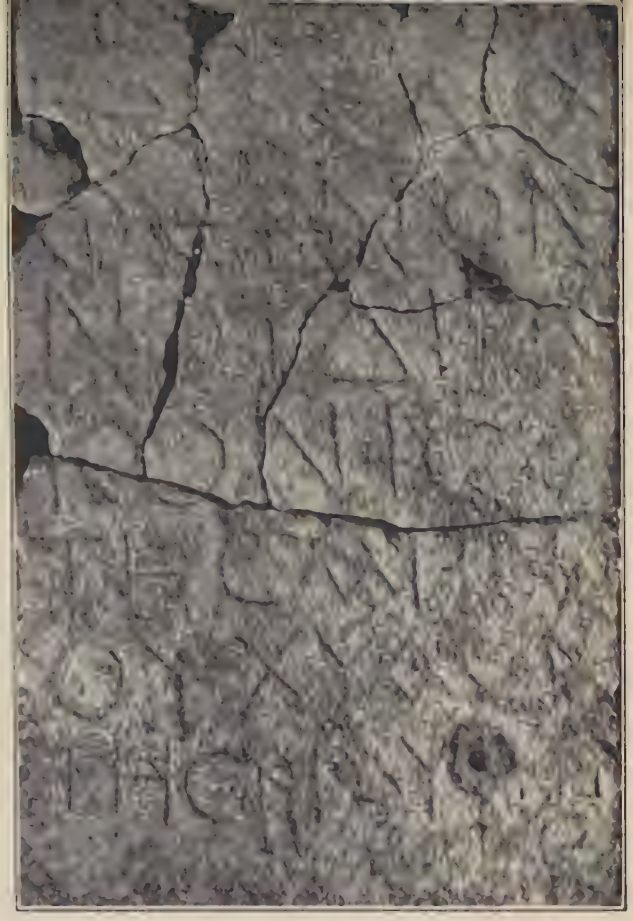
Da ultimo, il Buchanan ha affermato che « la lineetta la quale rappresenta m o n in *b* ha sempre un punto al di sotto come in *a* » (il codice Vercellese), vale a dire che un uguale compendio si usa per quelle due lettere in fine di rigo. La verità è — e il Traube (1) l'aveva già detta qualche anno prima della pubblicazione del Buchanan — che la linea con un punto sta per m, mentre per n si usa la semplice lineetta. Così più volte almeno là dove ho veduto chiaro e non si può supporre un punto di distinzione ossia una vera interpunzione.

Giovanni Mercati.

Roma.

(1) V. la nota di lui presso C. Vercellone *Dissertazioni accademiche di vario argomento* (1864) 134-142.

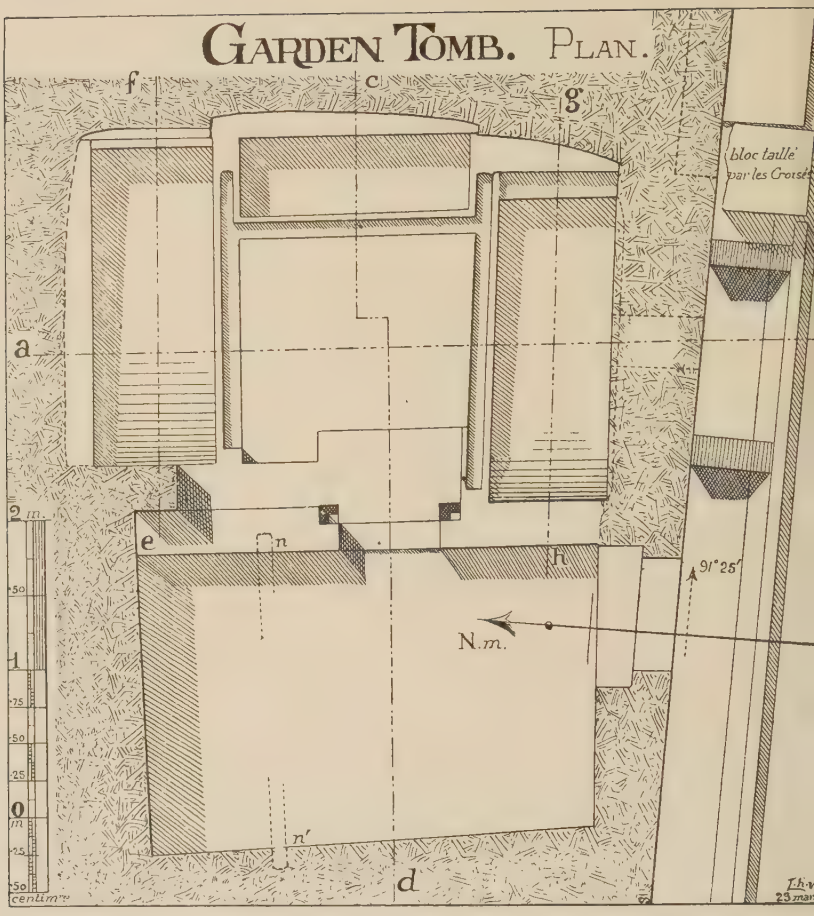
(2) O. c. 184.



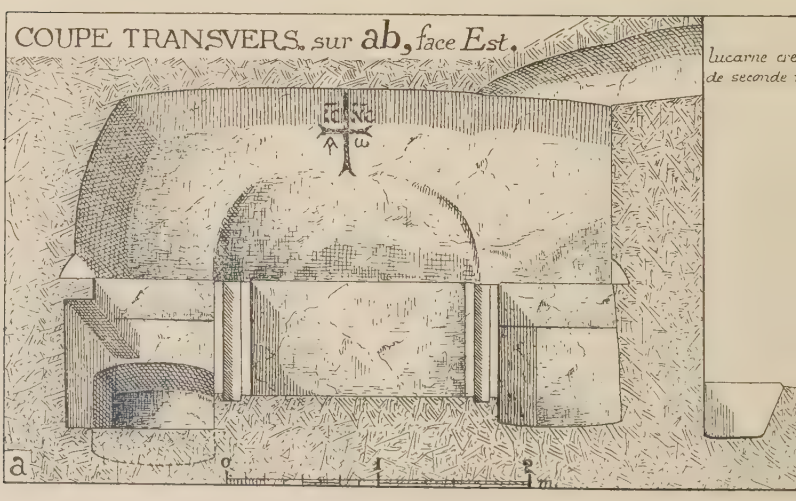
Cl. Savignac.

1. SAINT-ÉTIENNE, Épitaphe du diacre Nonnus. Cf. fig. 2.

2. GETHSEMANI. Épitaphe de deux « portiers de la sainte Anastasis du Christ ».
Ce tombeau est situé dans l'enclos russe au-dessus du Jardin de l'Agonie



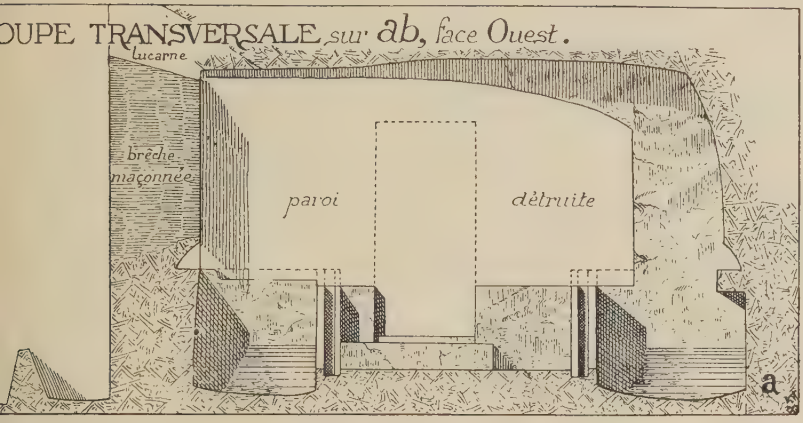
1



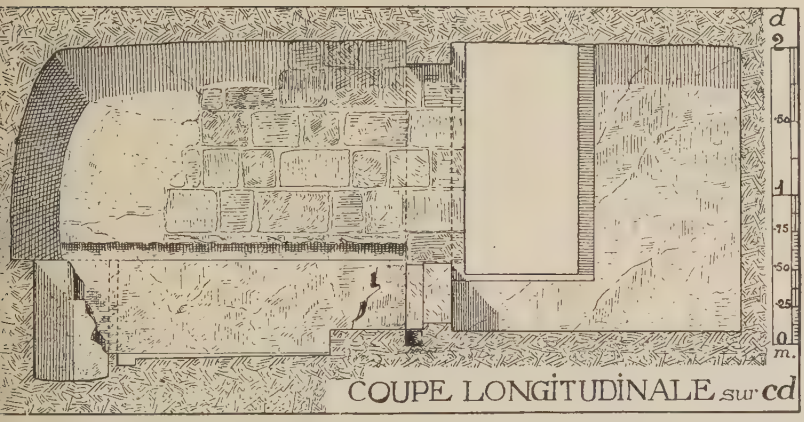
2

GARDEN TOMB. Plan,

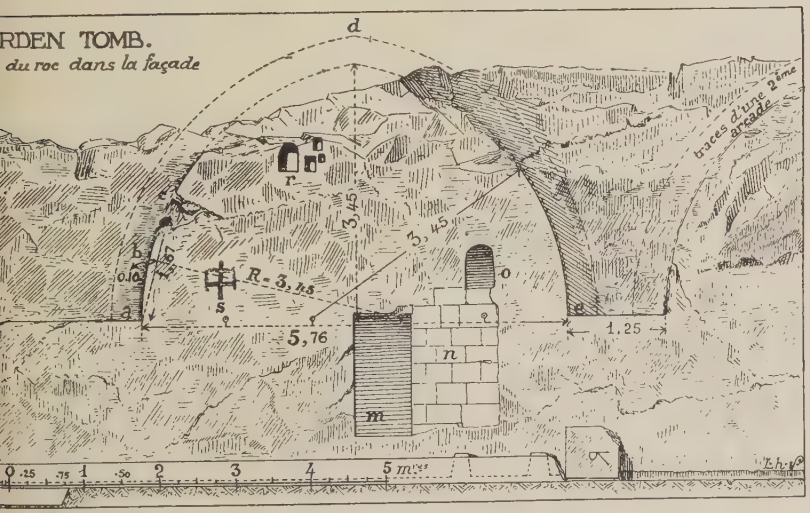
1. Les encoches *nn'*, dans l'antichambre, suggèrent l'existence d'un sarcophage qui a été rava
m, entrée du caveau ; *n*, brèche mur



3



4



5

élévation de la façade.
nt médiéval de la façade; *a-d-e*, arc en *quinte-point* résultant du segment *a-b-c* (cf. pl. XVI, 1);
onde main; *r*, niches; *s*, croix gravée.

Cl. Savignac.

GARDEN TOMB. 1. La façade. Cf. pl. XV, 5.

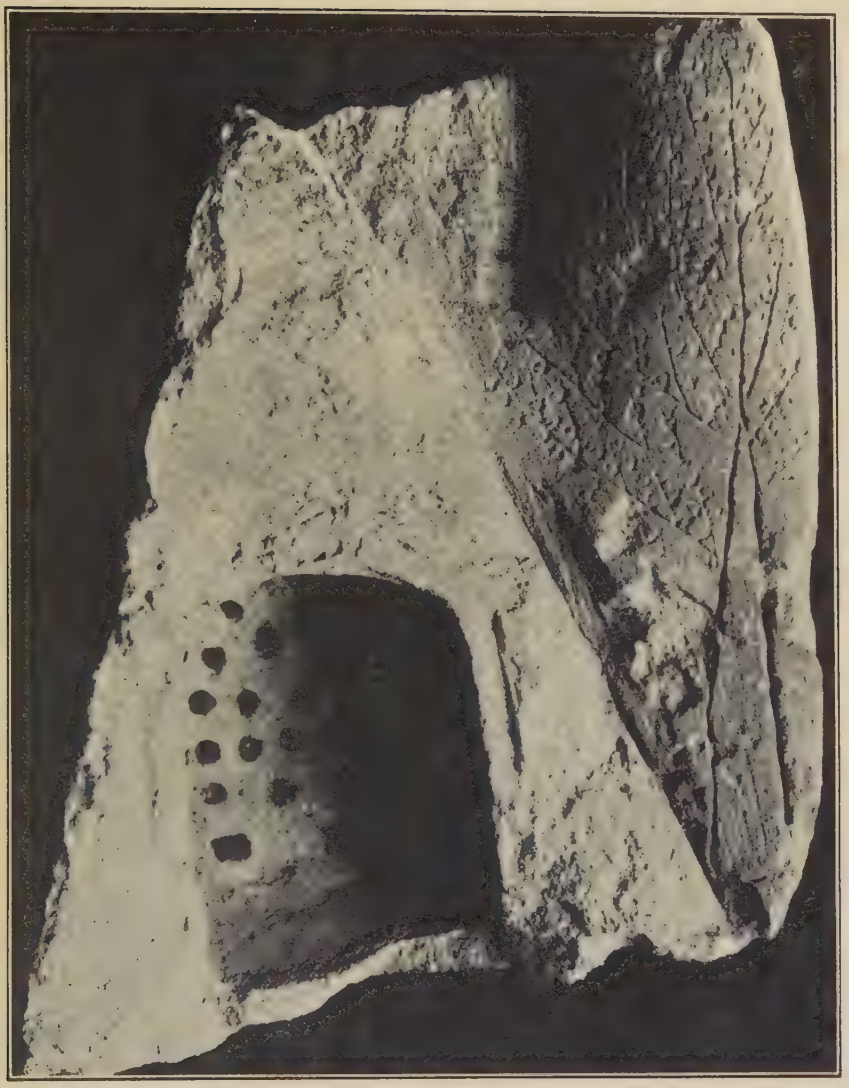
2. Le sarcophage de la paroi Nord au moment de la découverte.
Cliché de la Colonie américaine. Reprod. obligeamment autorisée.

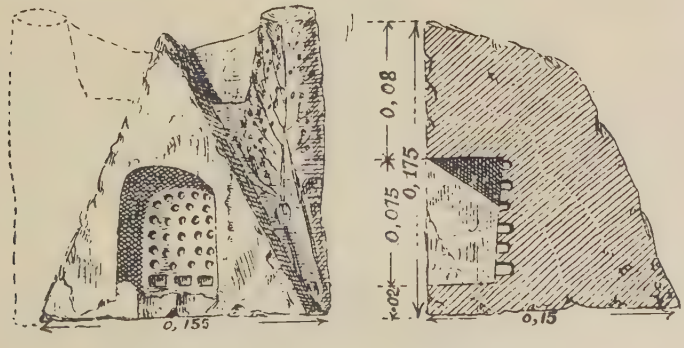
Cl. Savignac.

GARDEN TOMB. 1. Etat actuel de la tombe.
La dalle qui fermait le sarcophage est auj. devant la façade; cf. XVI, 1.

Cl. Savignac

2. Intérieur de la salle funéraire. Vue prise de l'antichambre.





GARDEN TOMB. Lambeau de maquette moderne.
Diagramme coté et phot. de la Colonie américaine reprod. avec l'aimable autorisation de Miss C. Hussey.

CHRONIQUE

GARDEN TOMB

HISTOIRE D'UN MYTHE.

La Tombe du Jardin est la désignation romantique moderne d'un Saint-Sépulcre découvert d'assez fraîche date sur la rampe occidentale du Bézétha, vers l'angle Sud-Est de l'enclos de Saint-Étienne. Ce jeune et pittoresque sanctuaire jouit d'une faveur marquée parmi ceux qui aiment à se dire les adeptes du culte en esprit et en vérité, professant une pitié condescendante pour le Saint-Sépulcre catholique traditionnel. La plupart de ces néophytes se montrent fort préoccupés de procurer à leur nouveau *lieu saint* les titres de créance dont, hier encore, il était totalement dénué. A défaut d'une tradition, qu'on estime d'ailleurs fallacieuse en un tel sujet, l'exégèse évangélique et l'archéologie, mais l'archéologie surtout, sont mises à contribution avec moins de méthode que de touchante sollicitude. Le site donne lieu à des dissertations ingénues sur la fortification antique, sur les remparts spéciaux de Jérusalem, sur les rites judiciaires des Juifs et des Romains. A propos du plus menu détail observé dans cette sépulture, on brasse laborieusement les modalités de l'architecture funéraire juive. Et pour peu que vienne à se trouver en ces parages un lambeau sculpté quelconque, il prend sur l'heure une importance démesurée : les grands quotidiens sont mis en branle avec force rubriques sensationnelles, ampoulées, obsédantes, qui font sourire les gens capables d'avoir un avis sur le sujet, mais laissent dans le public l'impression qu'il a vraiment été découvert quelque chose de la plus grave importance, encore qu'on ne voie pas du tout en quoi cela pourrait bien consister.

C'est une réédition assez récente d'une campagne tapageuse de cette nature (1) qui a provoqué la présente note. Loin de moi la

(1) *Garden Tomb. — New Jerusalem discovery. — Shrine-Stone and its meaning :* telle est la cascade de titres en onciales énormes mise en tête d'un article du *Times*, n° du 24 juill. 1924. Nous y reviendrons en détail.

pensée d'y instituer avec les partisans de *Garden Tomb* — aliàs *Garden's Tomb* — une controverse stérile; toute mon ambition se limite à rétablir des faits qui ont été regrettablement faussés. Dans leur souci de faire éclater l'évidence de ce nouveau Saint-Sépulcre,

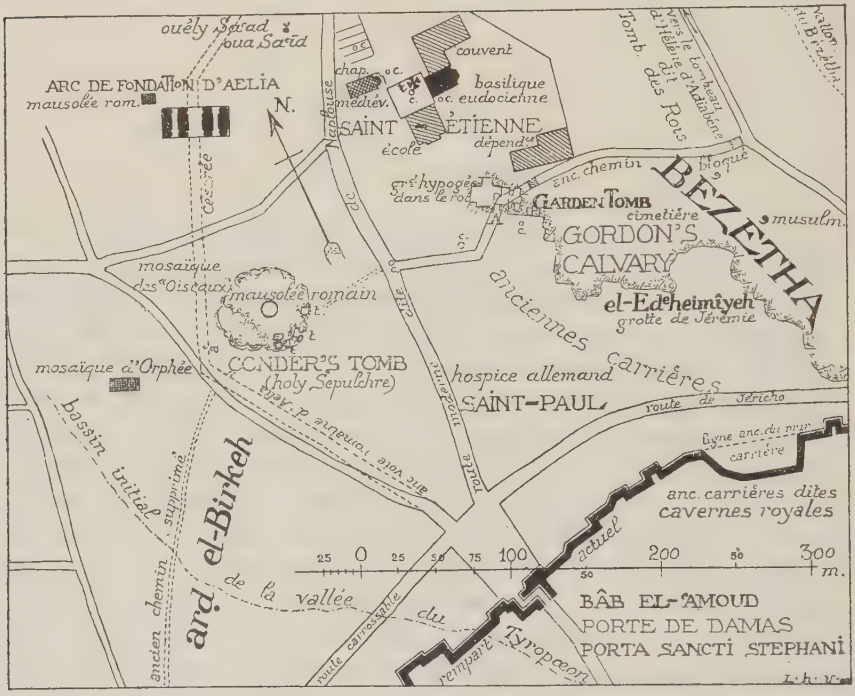


Fig. 1. — *Garden Tomb* et la région environnante. Diagramme topographique.

ses adeptes ont estimé, non sans raison, que le moindre document épigraphique établissant un lien quelconque entre la tombe de N.-S. et *Garden's Tomb* aurait beaucoup plus d'efficacité que tout l'échafaudage d'arguments caducs. L'exploration de *Garden's Tomb* n'ayant pas fourni une seule lettre antique gravée, et seulement les initiales A et Ω peintes dans les cantons d'une croix byzantine, la précieuse preuve épigraphique se dérobait. Cependant les fouilles pratiquées à quelque distance au Nord, dans les ruines de Saint-Étienne, ayant amené la découverte d'une épitaphe qui mentionnait l'église de la Résurrection, il était alléchant de spéculer à son propos. Plus d'un argumentateur ne s'en fit pas faute, néanmoins avec circonspection tout d'abord. Graduellement l'enthousiasme s'affermit. Un petit contresens aidant — et qui se soucierait de le

contrôler? — l'épitaphe devint à elle seule *la preuve* tant convoitée, celle qui permettait d'insister moins sur le reste d'une démonstration peu impressionnante. Pour devenir péremptoire la preuve semblait impliquer seulement une relation plus étroite entre *Garden Tomb* et le site de trouvaille de la fameuse épitaphe : un zèle mal inspiré osa risquer impudemment le mensonge que l'épitaphe avait été découverte à *Garden Tomb*. Que si on ne l'y voyait plus, c'est que les moines du voisinage l'avaient escamotée et mise en pièces, puis transférée chez eux... C'est l'histoire circonstanciée de ce roman audacieux que le moment est enfin venu d'écrire. Depuis plus de trente ans (1) la *Revue* marque périodiquement les étapes de cette campagne sournoise, dans l'espoir que les esprits loyaux et soucieux de la vérité ne se laisseront pas indéfiniment duper par des mystificateurs indélicats. Espoir toujours déçu, peut-être à cause de la discrétion excessive des avertissements; peut-être aussi... Mais à quoi bon supputer les causes d'un fait trop évident? Car c'est un *fait* que, dans les plus respectables milieux protestants anglais aujourd'hui, l'épitaphe démonstrative a été découverte dans les fouilles de *Garden Tomb;* l'article du *Times* auquel il a déjà été fait allusion nous en fournira tout à l'heure le témoignage.

N'ignorant pas du tout la gravité des assertions que je viens d'écrire, j'ai maintenant l'obligation d'être précis dans la preuve à en faire. Cette preuve consiste essentiellement dans l'exposé des faits, avec des noms en clair et des dates exactes. Il n'y aura donc ici ni sous-entendus, ni réticences. Voudra-t-on surtout estimer qu'il n'y a pas ombre d'amertume et pas davantage de parti pris religieux? Il s'agit de faits archéologiques, en présence desquels je conserve la même liberté de jugement que s'il était question de Millo, d'Acra ou de céramique palestinienne. En dépit de ce que peuvent risquer des apologistes peu circonspects et d'ignorants détracteurs, il est assez manifeste pour tout esprit pondéré que l'Église catholique ne fait pas de la croyance au Saint-Sépulcre et au Calvaire traditionnels une obligation pour l'orthodoxie de ses enfants. Je suis très convaincu de l'authenticité de ces sanctuaires, mais exclusivement pour des motifs d'ordre scientifique, c'est-à-dire en raison de l'évidence puisée dans une étude persévérante des faits topographiques, archéologiques et littéraires qui sont à la base de cette localisation (2). L'exemple souvent cité du T.R.P. Léop. Fonck, S.J., qui

(1) La première note est celle du P. Lagrange, *RB.*, 1892, p. 446 ss.

(2) Nul n'ignore que tout le problème se réduit à deux exigences fondamentales. Pour

suppose le Calvaire quelque part à l'occident de la ville actuelle et le Sépulcre découpé et transféré dans la basilique constantinienne (1) atteste suffisamment la liberté dont jouit le meilleur catholique en une telle discussion.

Afin de procéder avec toute la clarté possible, on exposera d'abord en raccourci les fouilles de Saint-Étienne et la trouvaille de l'épitaphe en question, de manière à ne laisser subsister aucune incertitude pour personne sur les circonstances et le site de cette découverte. En second lieu seront rappelées succinctement les origines de *Garden's Tomb* et détaillés plus explicitement ensuite les avatars de sa tendancieuse glorification.

I. — Les fouilles de Saint-Étienne et *l'épitaphe* de Nonnus.

Inaugurées en 1881 par la découverte de la chapelle médiévale en bordure de la route de Naplouse, les fouilles ont été poursuivies à divers intervalles jusqu'en 1893. Dans toute leur durée l'accès en est demeuré absolument libre, avec entière latitude pour qui le désirait de pratiquer des relevés, de prendre des photographies et de se livrer à tout contrôle de son goût (2), dût la marche des travaux s'en trouver parfois retardée. Ce libéralisme a pu n'être pas sans quelques inconvénients; il est garant que tout s'est passé au grand jour et que nul ne saurait être reçu à mettre en doute l'exactitude et la sincérité de faits contrôlés par tant de témoins désintéressés. Avant même que l'exploration de l'oratoire des Croisés et de ses dépendances fût complète, les officiers du *Survey* anglais de Palestine et M. le consul américain Selah Merrill en publiaient des relevés indépendants (3).

être authentique le site du Calvaire et du Saint-Sépulcre doit : 1° être proche de la ville mais à l'extérieur de ce qu'on nomme le *second* rempart, c'est-à-dire, celui qui limitait la ville dans la zone septentrionale aux jours de N.-S.; — 2° être précisé par une tradition solide remontant aux faits évangéliques ou aussi près que possible des témoins oculaires. La relation des sanctuaires traditionnels avec le rempart a été fixée déjà dans un article de la *Revue* (1902, p. 31 ss.) auquel rien de positif n'a été objecté jusqu'ici et qui sera développé ultérieurement dans *Jérusalem* I. La tradition est exposée tout au long jusqu'à l'ère constantinienne et les vestiges archéologiques décrits dans *Jérusalem* II; l'Introduction de ce même volume discutera sous peu la tradition de Constantin aux origines.

(1) L. Fonck, S. J. : *Die Lage des heil. Grabes;* supplém. au journal *Germania* du 7 avril 1898, pp. 209 ss. Cf. *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1899, p. 515.

(2) Un seul homme au monde, et dans une circonstance exceptionnelle, a pu se plaindre non pas que l'entrée du chantier et toute liberté d'évolution lui aient été refusées, mais simplement qu'on ne l'ait pas autorisé à « mesurer lui-même » une partie du plan récemment recouvrée; voir A. Frei, *ZDPV.*, VIII, 1885, p. 50, n. 1.

(3) *QS.*, 1882, p. 116 s.; *S. W. P. Memoirs; Jerus.*, p. 388 ss.; *QS.*, 1883, p. 238 ss.

Vers le début de mai 1885 — cette date n'est pas inutile à noter — une circonstance accidentelle révéla, tout à l'extrémité méridionale

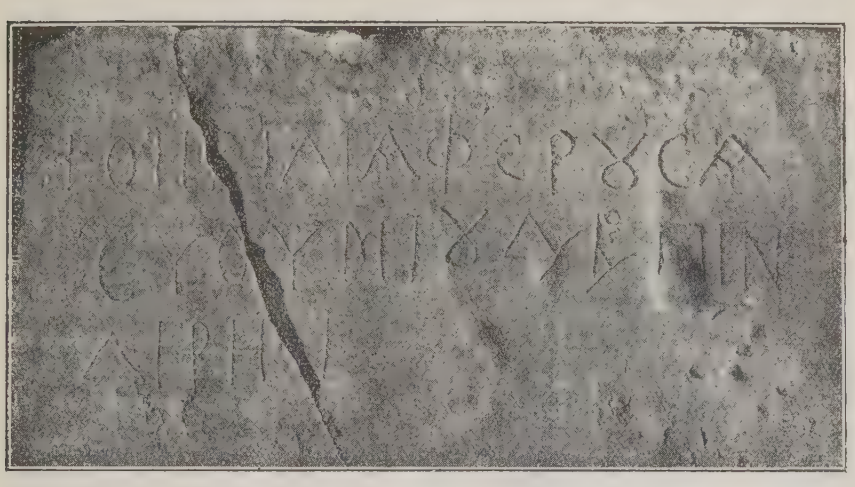


Fig. 2. — Grand hypogée de Saint-Étienne : épitaphe d'Euthymios.

de l'enclos et sur le flanc du Bézétha, l'existence d'un vaste hypogée dans le roc. Tandis qu'on en réalisait le déblaiement, M. Selah Merrill, visiblement animé du plus vif intérêt pour la trouvaille, en exécuta des plans de sa façon, qu'il ne devait pas tarder à publier avec une description assortie (1). Cette monographie présentait maint détail inattendu; par exemple, que l'hypogée « paraît avoir une relation directe avec l'église de ces parages » (2), à savoir l'église des Croisés qui est environ à 150 mètres au N.-O. (cf. fig. 1); ou cette pure niaiserie : « Des ossements en quantité considérable ont été trouvés et conservés soigneusement dans des caisses. Ils sont de nature à servir par la suite pour quelque but sacerdotal ou ecclésiastique lorsque temps et lieu auront été préparés pour en faire usage » (3). Le singulier diplomate se donnait surtout le tourment un peu comique d'accréditer de soi-disant reportages concernant des inscriptions trouvées en place, mais brisées et supprimées par les « Latins » possesseurs du lieu (4).

(1) *QS.*, 1885, p. 222 ss.

(2) Merrill, *op. l.*, p. 222 : « ... these [tombs] appear to have direct connection with the church in that vicinity » et renvoi précis au *QS.*, 1883, p. 238 ss.!

(3) *Op. l.*, p. 226. Je fais grâce du texte anglais...

(4) *Op. l.*, p. 226 : « *It is reported... so I was told... It may be* ... » Il était pourtant bien placé pour s'informer avec exactitude. Et quand il ajoute : « J'ai eu l'impression que mes visites étaient observées avec défiance », il n'exprime qu'une imputation gratuite et

D'autres visiteurs, à la fois plus compétents et moins tendancieux (1), étudièrent alors l'hypogée, le dessinèrent et le firent connaître au public, sans omettre de mentionner l'unique inscription découverte parmi les sépultures violées (fig. 2) : Θήκη διαφέρουσα Εὐθυμίου δ(ιακόνου) Πινδίρη. *Tombeau particulier du diacre Euthymios Pindiris.* Le second vocable représente apparemment un nom de famille ou un surnom. Un lambeau de texte réduit à 5 lettres ébréchées (fig. 3) trouvé parmi les décombres et laissé — comme l'épitaphe d'Euthymios — aussi près que possible du lieu de sa découverte attend toujours son Œdipe. Il ne tenait qu'à M. S. Merrill d'exercer librement sur cette épave et sur l'épitaphe limpide sa virtuosité d'épigraphiste, au lieu de s'évertuer à donner le change à ses lecteurs à propos de ces « inscriptions ».

L'histoire de l'hypogée est clairement racontée par sa structure et son aménagement. Vers l'époque hérodienne un architecte juif utilisa les anfractuosités d'une carrière antique pour installer un groupe funéraire bien caractérisé (fig. 4) : entrée sans grande apparence, *a*, facile à clore ; antichambre plus prétentieuse, *b*, autour de laquelle rayonnent symétriquement des salles munies de banquettes funéraires et d'ossuaires en sous-sol. Englobé, au milieu du ve siècle, dans l'immense établissement monastique dont le *martyrium* de Saint-Étienne était le centre, le vieil hypogée fut remis en usage et développé par d'importantes annexes. Peut-être modifiaient-elles seulement une ordonnance architecturale juive (2) ; en tout cas la physionomie qu'elles lui imprimaient ne permet pas d'hésiter sur l'origine byzantine de cette transformation ; sépultures à auges couvertes par des dalles horizontales, croix gravées sur des parois, lampes chrétiennes, épitaphe du diacre Euthymios : autant de témoignages absolument explicites d'une utilisation aux ve-vi^e^ siècles. Ce n'était d'ailleurs pas l'unique transformation. Maints détails sur lesquels aucun observateur averti n'hésita dès la

Fig. 3. — Lambeau d'inscr. grecque.

discourtoise, puisque ni ses évolutions ni ses relevés dans l'hypogée n'ont subi la plus légère entrave.

(1) V. g. : M. le baron Ludovic de Vaux, *Rev. archéol.*, juin 1886, p. 372 ss. ; *ibid.*, juill. 1888, p. 32 ss. Cf. Germer-Durand, *Cosmos*, n° 145, du 5 nov. 1887, mais surtout n° 197 du 3 nov. 1888, p. 370. Cf. Lagrange, *Saint-Étienne et son sanctuaire...*, p. 110 ss.

(2) Description et discussion de l'hypogée dans Lagrange, *Saint-Étienne...*, p. 110 ss. On les retrouvera plus développées dans *Jérusalem*, II, p. 781 ss. (sous presse).

première heure attestaient un remaniement partiel à l'époque des Croisades. Les observateurs précis ne manquèrent pas de noter qu'aux alentours de l'hypogée les fouilles mettaient au jour « nombre de tombes ordinaires, marquées de la croix chrétienne, soit gravée à même le roc, soit peinte en rouge »; d'où la conclusion que cet ensemble fait « partie de tout un groupe de tombeaux signalés dans les environs de la grotte de Jérémie » (1). Développées au contraire vers le S.-O., les fouilles exhumèrent « une grande quantité d'auges en pierre qui semble prouver que là s'élevait au moyen âge l'*Asnerie*... » (2).

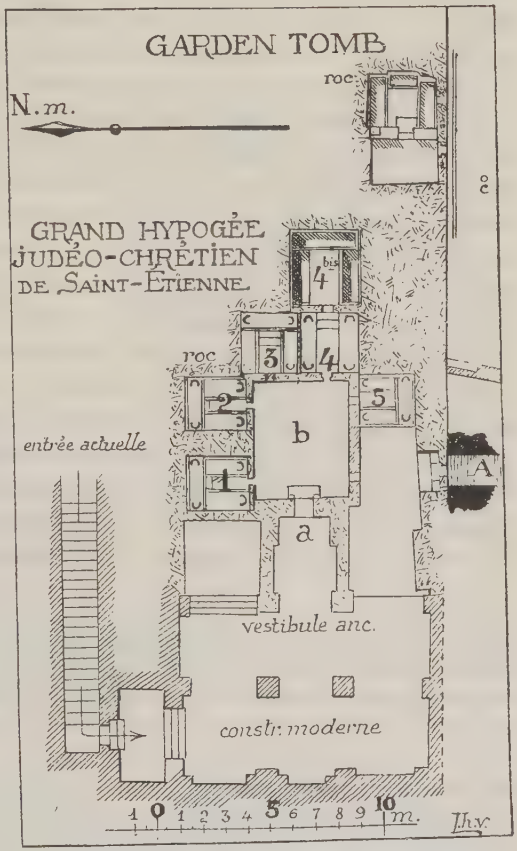


Fig. 4. — Le grand hypogée de Saint-Étienne et sa relation avec *Garden Tomb*.

A. Porte actuellement murée ouvrant sur un corridor de construction byzantine. Cf. la situation générale, fig. 1.

Quand l'exploration eut atteint l'extrême limite méridionale de la propriété, force fut bien de l'interrompre. La zone occupée par quelques aménagements de l'ancien khân fut rendue à la culture; mais le groupe funéraire discrètement réparé demeura, comme tous les vestiges anciens de Saint-Étienne, accessible à toute heure et à tout venant. Seule une porte intérieure qui le faisait communiquer en sous-sol avec des pièces développées au Sud trop en dehors de l'enclos fut murée, toutefois de manière à rester franchement apparente (3).

(1) L. de Vaux. *Rev. arch.*, juin 1886, p. 374; cf. juill. 1888, p. 37.

(2) L. de Vaux, *Rev. arch.*, juin 1886, p. 372. En relation avec ces mangeoires il faut signaler aussi une immense citerne.

(3) Cette ouverture beaucoup trop considérable pour échapper à l'observateur le plus

Les fouilles se concentrèrent plus au Nord, autour de la basilique eudocienne dont les ruines étaient écrasées sous 4 à 5 mètres de décombres. Au cours de l'été de 1889, pendant le dégagement de l'atrium, la démolition d'un mur médiéval énorme érigé de guingois sur la galerie Nord fit apparaître, dans le vieux pavement qui nivelait la crête du roc, une dalle de proportions insolites (1). A peine débarrassée du mortier qui l'offusquait, elle présenta aux regards les beaux caractères d'une monumentale épitaphe grecque (pl. XIV, 1). Par malheur le texte fourmillait d'abréviations peu claires à première vue. Le nom seul du « diacre Nonnus » titulaire de cette tombe s'imposait avec évidence. D'autre part, la dalle ayant éclaté sous le poids du mur, la précaution s'imposait d'enregistrer le texte avant toute tentative d'extraction.

Dans un chantier aussi libéralement ouvert, le bruit qu'une longue inscription venait d'être exhumée fit accourir en peu d'heures quantité de visiteurs. Si encombrante qu'ait pu être alors une telle affluence, elle assurait à la découverte de l'inscription et à l'ouverture de la tombe la garantie de témoins fort nombreux et tout à fait désintéressés. Laissons la parole au plus qualifié d'entre eux, le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption :

« Le tombeau est situé dans la partie nord-est de la galerie [de l'atrium]... Une grande dalle de pierre mesurant $1^{m},30$ sur $0^{m},80$, sur laquelle se lit une épitaphe grecque... nous a révélé la présence de cette antique sépulture... Quoique brisée en plusieurs fragments, elle était encore *in situ*, enclavée dans le dallage de la galerie, et j'ai pu l'estamper avant qu'on l'enlevât pièce à pièce pour ouvrir le tombeau. Les morceaux relevés avec soin pourront facilement être réunis avec du ciment... L'ouverture une fois dégagée, nous trouvons un escalier de trois forts degrés aboutissant à une petite porte en pierre, ornée d'une croix... Au delà de la porte nous trouvons encore trois degrés qui descendent dans un étroit corridor. Deux lits funèbres, l'un à droite l'autre à gauche se dessinent sous une voûte en *arcosolium*... (2) »

Cette description, publiée peu de jours après l'ouverture de l'hypogée, ne laisse subsister ni doute, ni ambiguïté sur la situation originelle de l'épitaphe, dont elle produisait d'ailleurs un excellent fac-similé afin de livrer ce document à l'étude sans même qu'on se

superficiel a été vaguement notée dans le plan de M. Merrill (*QS.*, 1885, p. 224) mais passée sous silence dans la description. Il s'en découvrira peut-être tout à l'heure quelque raison.

(1) Voir fig. 1, où la position de cette tombe est marquée par une croix de Malte.

(2) Germer-Durand, *Cosmos*, n° 235, 27 juill. 1889, p. 453. Il serait oiseux pour notre but de citer plus amplement cette description du tombeau. Il contient trois courtes épigraphes, simples citations de Psaumes empruntées au rituel grec des funérailles ; l'une au moins — *Celui qui habite dans le secours du Très-Haut*, xc (xci) ℣. 1 — gravée dans le roc au-dessus de la porte intérieure mérite cependant d'être retenue.

soit réservé le loisir de résoudre toutes les difficultés matérielles de lecture. Le sens général était bien précisé ; cependant la teneur exacte ne devait être fixée qu'un peu plus tard, grâce à la collaboration de divers savants, parmi lesquels il faut citer M. Papadopoulos-Kerameus qui se trouvait alors à Jérusalem (fig. 5) : † Θήκ(η) διαφέρ(ουσα) Νόννου διακ(όνου) Ὀνισ(ίμου) τῆς ἁγ(ίας) τοῦ Χ(ριστο)ῦ Ἀναστάσεως κ(αὶ) τῆς μ(ονῆς) αὐτῆς. *Tombeau particulier du diacre Nonnus Onésime, de la sainte Anastasis du Christ et de ce monastère.* Le terme *Agia Anastasis* étant le vocable consacré, depuis l'ère constantinienne, pour désigner la rotonde du Saint-Sépulcre, revenait à dire que Nonnus exerçait ses fonctions diaconales à « l'église de la Résurrection », bien qu'il appartînt à la communauté monastique de Saint-Étienne. Naturellement il n'était pas plus surprenant de trouver parmi les tombes de Saint-Étienne la sépulture d'un diacre de l'*Anastasis* que de rencontrer au mont des Oliviers celle d'un sous-diacre et à Gethsémani celles de deux portiers du même sanctuaire (1). Pour peu même qu'on ait à cœur de s'informer, cette association devenait tout à fait normale. Quand l'impératrice Eudocie résolut de confier à une communauté monastique dont l'orthodoxie fût à toute épreuve la desservance du *Martyrium* de Saint-Étienne qu'elle venait d'ériger, elle choisit des disciples de saint Euthyme ; et, afin d'en marquer la dépendance vis-à-vis du patriarcat, elle semble avoir voulu que ce clergé fût affilié au Saint-Sépulcre ; du moins l'exigea-t-elle pour l'higoumène Gabriel. L'expression de l'historien : « Gabriel à la fois prêtre... de la sainte Anastasis et higoumène de Saint-Étienne (2) » est d'une analogie frappante avec l'épitaphe de Nonnus.

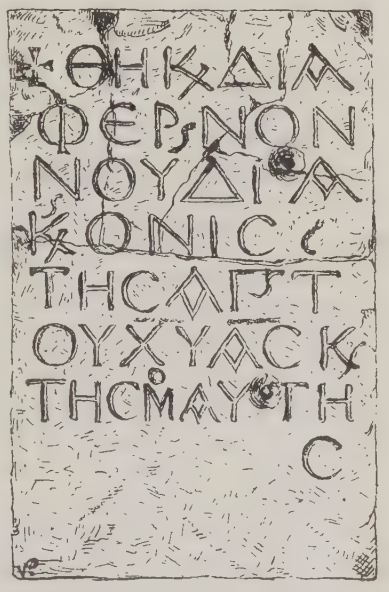


Fig. 5. — L'épitaphe du diacre Nonnus.
Cf. pl. XIV, 1.

(1) Pl. XIV, 2 Cf. *Zeitschr. des deut. Pal. Vereins*, IV, 1881, p. 14 ss. pl. I, 1 ; *RB.*, 1892, p. 571 et p. 567 s.

(2) Γαβριήλιος ὁ πρεσβύτερός τε... τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως, καὶ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Στεφάνου. Cyrille de Scythop., *Vie de S. Euthyme*, § 39.

Quant à Onésime, qui apparaît ici dans la même relation avec Nonnus que nous avons déjà constatée entre Pindiris et Euthymios, on y verra derechef un nom de famille ou un surnom.

Est-il besoin de faire observer qu'il serait chimérique de chercher en cette épitaphe la plus minime suggestion sur le site du Saint-Sépulcre?

M. l'architecte Schick voulut de son côté, le 30 juillet 1889, établir des relevés de cette découverte qui furent publiés quelques mois plus tard (1). On a sous les yeux le plus important de ses graphiques (fig. 6). Il notait diligemment que les pièces de l'inscription avaient été rajustées par les Dominicains — très empressés à lui montrer les moindres détails de leurs travaux — et que le texte pouvait être copié; s'il ne le copia pas lui-même, c'est qu'il se trouvait momentanément dans un endroit sombre (2).

S'attendrait-on, après des témoignages aussi décisifs de la facilité laissée au contrôle de la trouvaille et de l'empressement mis à la publier, à ce que les Dominicains aient pu être incriminés de cachotterie et d'escamotage? Voici pourtant ce qu'un correspondant hiérosolymitain anonyme écrivait au *Northern Christian Advocate* de Syracuse (New-York) :

« Il circule ici d'étranges rumeurs au sujet d'une inscription découverte à Saint-Étienne... Les Romanistes [*lis.* : les Catholiques!] sont très soucieux, dit-on, d'étouffer la découverte capable de discréditer l'église du Saint-Sépulcre. Une personne qui prétend avoir vu et lu [l'inscr.] m'assure que sa teneur est quelque chose dans ce genre : « Moi, Eusèbe, j'ai désiré être enseveli en ce lieu, que je crois être tout proche de celui où reposa le corps de mon Seigneur (3)... »

Pitié pour ce galimatias, dont l'original grec est naturellement absent! Dans quels milieux circulaient ces rumeurs, en effet très étranges? Et quel journaliste en mal de *bluff* osa colliger ces « on dit »

(1) *QS.*, 1890, p. 10 s. et pl.; cf. p. 69.

(2) « ...the Dominicans... willingly showed me everything. » Il indique le site général de la tombe et l'extraction de la dalle inscrite reconstituée; « so that the inscription could be copied. I could not myself copy it as they keep the stone in a dark place » (*QS.*, 1890, p. 10). Les copies qu'il fournissait des trois autres textes de l'hypogée ne permettaient guère de déplorer cette lacune de la part de M. Schick; on verra bientôt qu'elle fut d'ailleurs toute provisoire.

(3) Pour être sûr de ne pas fausser le sens de cette prose j'en épinglerai ici le texte original : « There are strange rumours afloat about an inscription found at St. Stephens... It is said that the Romanists are anxious to hush up the discovery, as it would damage the credit of the Church of the Sepulchre. A person who professes to have seen and read it informs me that its contents are somewhat to the following effect : 'I, Eusebius, have desired to be buried in this spot, which I believe to be close to the place where the body of my Lord lay '... » (*North. Chr. Advocate*, 7 nov. 1889; cit. d'ap. *QS.*, 1890, p. 3).

qu'il eût été si élémentaire de vérifier? Nous connaissons déjà la tendance inélégante pour n'en rien dire de plus; et probablement notre homme apercevait-il en son procédé le même intérêt que naguère M. Selah Merrill à propos *des inscriptions* du grand hypogée (1). Mais, du moins, Merrill avait-il le bon sens d'apposer sa signature au bas de l'article où se noyait son insinuation fâcheuse, tandis que le malhonnête correspondant du *Northern Christian Advocate* éludait la responsabilité de sa perfide élucubration. Ce *canard* orphelin paraissait trop mal venu pour être viable; sa carrière sera pourtant d'une étonnante ampleur.

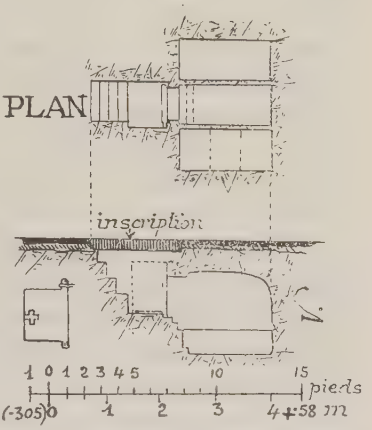


Fig. 6. — Tombeau du diacre Nonnus. Plan, coupe et situation de l'épitaphe, d'après les relevés de M. Schick.

Ému d'une annonce sensationnelle en sa sottise, le *P. E. Fund* s'empressa de confier à M. Schick la mission d'enquêter sur les faits. L'honorable architecte revint en hâte à Saint-Étienne, se documenta de nouveau sur les trouvailles et compléta son premier rapport par une très médiocre copie de l'inscription dont il rappelle avec soin qu'elle « couvrait l'entrée du tombeau » dans l'atrium. Cette copie fut publiée par le *Fund* avec une lecture suggérée par le « Dr Papodoculos, a learned man in the Greek Convent » (2) — où l'on aura peut-être quelque embarras à reconnaître M. Papadopoulos-Kerameus —. Et sans doute, n'en aura-t-on pas moins à reconnaître la relation du pastiche élaboré par l'informateur du *Northern Christian Advocate* avec cette épitaphe « du diacre Nonnus *et* [gratuitement ajouté!] du diacre Onésime de l'église de la Résurrection ». Les deux documents

(1) Voir ci-dessus, p. 405. A la similitude du procédé s'ajoute une amusante analogie de forme littéraire. Ce que Merrill attribue aux « Latins », l'anonyme l'impute de même sorte aux « Romanists ». Par où je n'entends pas du tout incriminer M. S. Merrill. Ce diplomate archéologue, que Jérusalem possédait seulement durant les présidences républicaines aux Etats-Unis, paraît bien avoir été absent en 1889. Il n'en est pas moins curieux de constater deux fois de suite la même tendance chez deux écrivains américains.

(2) *QS.*, 1890, p. 69. M. Schick usait de termes malheureux en écrivant : « [the inscr.] had been broken in pieces and taken away by the monks ». Qu'il n'ait prétendu insinuer par là ni destruction ni dissimulation, cela ressort assez de son indication que les moines ont rajusté le texte dans une monture en bois, qu'ils en ont fait circuler des estampages et donné à lui-même des reproductions. Il n'en demeure pas moins que sa formule inexacte devait être incorrectement exploitée.

n'ont en commun que le site de provenance : Saint-Étienne. On entrevoit pourtant déjà le point de contact : cette mention de « l'église de la Résurrection » sur laquelle est brodée l'élucubration pitoyable où le mythique Eusèbe professe sa croyance à la proximité du tombeau de son Seigneur.

Fondée ou non sur l'épigraphe biblique indiquée plus haut (*Ps.* xc, 1), cette fable est un non-sens. Encore quelques petites déformations roublardes ou innocentes, et la prétentieuse mystification prendra carrément les allures d'une évidence archéologique.

A peine les fouilles de Saint-Étienne étaient-elles achevées que le P. Lagrange en exposa les résultats dans une monographie d'ensemble où il était désormais facile de se documenter avec la plus entière précision sur l'épitaphe de Nonnus comme sur tout le reste des trouvailles (1). Bien entendu cette monographie demeura tout aussi lettre morte que les mémoires antérieurs pour tous ceux qui préféraient envisager la pauvre épitaphe anodine surtout comme un trophée consacrant un Saint-Sépulcre excentrique.

Pour rendre mieux intelligible la suite de cette aventure, il faut élargir le sujet et reprendre les faits d'un peu plus haut.

II. — Origines et fortune de *Garden Tomb*.

M. l'architecte Schick a raconté comment il fut un jour invité par un petit propriétaire grec à visiter une « caverne qui avait une croix sur ses parois » et qui se trouvait à quelque distance au N.-O. de la Grotte de Jérémie (cf. fig. 1). Le bonhomme était tombé sur cette cavité en pratiquant un sondage devant une escarpe rocheuse dont la crête émergeait des décombres au bord du chemin qui monte au cimetière musulman du Bézétha. La croix observée sur une paroi faisant aussitôt luire en son imagination le mirage de quelque profitable trouvaille, il cherchait à se renseigner. Inspection faite, M. Schick ne put constater qu'une sorte de charnier impossible à définir. Un squelette entier apparaissait au bord du sondage par où l'on devait se laisser choir pour atteindre l'orifice de la caverne, qui elle-même regorgeait presque jusqu'au plafond de boue, de détritus et d'ossements, humains sans doute puisqu'il y avait des crânes. La croix, objet de hâtives convoitises, était peinte en rouge au sommet de la paroi orientale et cantonnée de « lettres grecques ». Peu encouragé par la froideur que témoigna M. Schick, le propriétaire parla d'utiliser du

(1) Lagrange, *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*. Paris, Picard, 1894.

moins ce trou pour se faire une citerne : à quoi ne pouvait guère acquiescer d'ailleurs le savant architecte. Ainsi finit le premier acte de cette pièce, dans les lointains, je crois, de l'année 1867 (1).

Le second acte fut tout aussi monotone. Sceptique sur l'avis judicieux qui venait de lui être donné, hanté surtout par le mirage de quelque trésor enfoui parmi les ossements de la caverne, le propriétaire en réalisa le déblaiement à petit bruit et non sans peine. Quelques mois plus tard, le hasard d'une de ses courses ayant ramené M. Schick en ces parages, il trouva la caverne vide et s'aperçut qu'il s'agissait en réalité d'un tombeau, d'ailleurs trop massacré pour mériter des relevés et une description. Vers 1870, le propriétaire étant mort, cette tombe et le lopin de champ développé devant passèrent en d'autres mains, apparemment indifférentes (2). Suit un morne entr'acte prolongé plus de dix ans.

Au lever du rideau pour le troisième acte, la scène s'anime et voici poindre un « Saint-Sépulcre ». On est, semble-t-il, dans les années 1883-1884. Chacun sait qu'il était beaucoup moins laborieux de promener Calvaire et Sépulcre suivant son caprice au pourtour de Jérusalem que de contrôler avec méthode l'authenticité parfaitement stable du site traditionnel (3). Dès longtemps le coteau du Bézétha s'était offert au choix périodique d'amateurs diversement qualifiés, sans que nul réussisse à lui concilier de copieux suffrages; l'illuminisme résolu d'un soldat devait lui en conquérir beaucoup plus que maintes dissertations poncives. En 1883, le général américain Gordon, féru d'un mysticisme scripturaire teinté de rabbinisme, arrivait à Jérusalem et du premier coup d'œil sur la configuration de la cité, il en pénétrait tous les arcanes (4). L'amalgame de quelques niveaux du roc avec des

(1) Voir Schick, *Gordon's Tomb;* dans *QS.*, 1892, p. 121.

(2) Schick, *op. l.*, p. 122. D'après *QS.*, 1899, p. 130 on aurait enregistré dans la tombe divers détails que je ne me charge pas de faire concorder avec le déblaiement signalé par M. Schick; mais cela demeure sans importance pour notre enquête actuelle.

(3) Un très suffisant aperçu de ces localisations saugrenues a été fourni par sir Ch. Wilson, *Golgotha and the holy Sepulchre,* pp. 103-120. Dans ces vingt dernières années on n'a guère pu innover. Toute l'originalité du système cher à M. Arvanitakis par exemple, revenu à la colline occidentale de Niképhourieh, consiste à loger le Saint-Sépulcre dans l'hypogée des Hérodes. Quant à M. Paul Haupt, avec son Calvaire = Hinnom qui entraîne le Sépulcre en quelque point perdu dans le charnier antique (voir *RB.*, 1922, p. 318), on l'étonnerait beaucoup peut-être en lui signalant que sa tapageuse théorie rafistole un rossignol démodé du Rév. A. Isaacs, *QS.*, 1893, p. 300 s.

(4) General C. Gordon, *Eden and Golgotha,* dans *QS.*, 1885, p. 78-81. Ces quatre pages caporalisent l'Histoire et la Géographie mondiales, y compris celles de Jérusalem, avec l'entrain d'un néophyte et la décision d'un stratège. Cf. Wilson, *Golgotha...,* p. 199 ss. Le général Gordon, entré dans l'armée anglaise, devait s'illustrer beaucoup plus par son héroïque défense de Khartoum que par ses théories sur Éden ou le Calvaire.

versets de l'Écriture — le rocher méprisé par les constructeurs, la pierre angulaire, les victimes immolées au Nord de l'autel, les holocaustes devenus un objet de dégoût pour le Seigneur... — aboutit à cette découverte que le Bézétha, devenu la colline du Crâne, n'était autre chose que le Calvaire.

Vieille cantilène, à coup sûr; mais voici l'harmonie nouvelle : la colline elle-même où furent la ville primitive et le Temple apparaissait nettement à Gordon sous l'aspect d'un squelette humain couché sur le côté droit : symbole de la Victime qui abrogea l'ancienne Loi. Un dessin ultra-réaliste (fig. 7) concrétisa cette hallucination qu'on ne peut trouver plaisante. La tête, l'œsophage, les côtes recevaient des adaptations locales et l'on s'en remettait aux hardiesses du lecteur pour développer jusqu'au bout des équations anatomiques, hélas! trop définies déjà par le croquis (1). C'était l'époque des premières découvertes à Saint-Étienne et sans se risquer à des identifications positives, Gordon se déclarait persuadé qu'on trouverait en cette région le Sépulcre même du Sauveur et la basilique érigée à sa glorification par Constantin (2); car il est clair, par son diagramme, qu'il isolait le Tombeau du monument commémoratif.

Que Gordon ait ou n'ait pas situé lui-même la sépulture de N.-S. dans ce minable tombeau remis au jour depuis vingt ans au flanc occidental du Bézétha, mais qui n'avait pu d'aucune manière vaincre l'universelle indifférence, il importe assez peu (3). Toujours est-il qu'à dater de ce moment l'étiquette *Gordon's Tomb*, pendant du *Gordon's Calvary*, s'accroche à cette tombe devenue soudain, et pour le plus grand profit du nouveau propriétaire, l'objet d'un zèle fervent de la part des touristes américains protestants (4). C'est à l'heure où

(1) « ... and if you are venturesome you will carry out the analogy further ». Gordon, *QS.*, 1885, p. 80. On cite de lui des lettres ultérieures attestant qu'il avait apparemment pris conscience par la suite de ce qu'il y avait d'invraisemblable en sa théorie et dans les précisions ridicules qu'on prétendait lui donner; *QS.*, 1901, p. 403, n. 3; 1907, p. 233, n. 1. Mais ses prudentes restrictions ne devaient affecter en rien la ferveur déchaînée de ses disciples.

(2) « I have still a strong opinion that we shall find the Constantine sepulchre is close to St Stephen's Church » (cit. d'ap. Wilson, *Golgotha...*, p. 199).

(3) Schick l'affirme explicitement : « In 1883 General Gordon saw the tomb, and ... considered it to be the *tomb of Christ* » (*QS.*, 1892, p. 122). D'après Wilson : « Gordon visited this tomb but makes no direct reference to it » (*Golgotha...*, p. 199).

(4) Cette nuance de nationalisme enthousiaste a été relevée par Wilson (*Golg.*, p. 110) : « The view ... was widely accepted... in America when it became known that it had received the support of the late General Gordon. » C'est apparemment l'américain Robinson (*Biblical Researches*. I, 418) qui avait déjà mis naguère en circulation ce que le chanoine anglican Mac Coll appelle avec énergie « la lourde et absurde calomnie de la *pieuse fraude* » épiscopale touchant les localisations traditionnelles (*QS.*, 1901, p. 291 s.).

s'inauguraient les destinées prospères du nouveau « Saint-Sépulcre » que la découverte du grand hypogée contigu, dans l'enclos de Saint-Étienne, créa d'abord quelques transes. N'allait-on pas objecter qu'il y avait trop de tombes dans le jardin de Joseph d'Arimathie? Et s'il existait quelque liaison entre le vaste hypogée des « Latins » et *Gordon's Tomb,* ne suffisait-elle pas à ruiner toute hypothèse de Sépulcre de Jésus en cet endroit? Le zèle un peu passionné de M. Selah Merrill à suivre la fouille de l'hypogée conserve, à coup sûr, le plus louable caractère de préoccupation archéologique. Il est trop clair néanmoins que cet ardent diplomate subissait la hantise de sa prédilection quand, au mépris de ce qu'il avait sous les yeux et au mépris des distances, il affirmait la « connexion directe » entre le grand hypogée judéo-byzantin et l'oratoire médiéval de Saint-Étienne, mais niait sa communication avec le

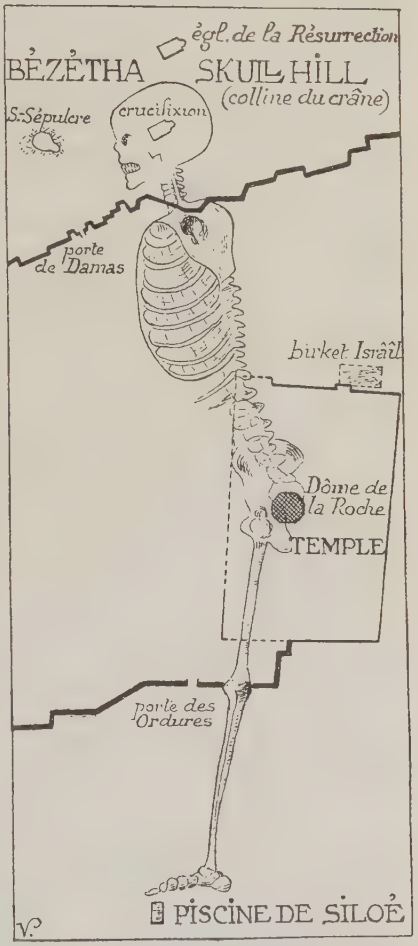


Fig. 7. — Le diagramme symbolisant Jérusalem d'après Gordon (dans Wilson, *Golgotha...*, fig. 12, p. 201).

Les consuls américains à Jérusalem manifestèrent souvent un goût prononcé pour une discussion passablement étrangère à leurs compétences diplomatiques. Voir par ex. la note olympienne de M. H. Gillman (*QS.*, 1891, p. 83) consul durant une absence de M. S. Merrill dont on a suffisamment en mémoire les innombrables interventions moins éclairées que véhémentes. J'ai hâte d'ajouter qu'il s'est toujours trouvé parmi les vrais savants américains, même protestants, des hommes capables de ne pas s'en laisser imposer par un nom et de juger avec impartialité. Personne, à ma connaissance, n'a fait ressortir avec autant de tact et de sévérité la phobie de Robinson pour toutes les traditions religieuses des Lieux Saints que M. le Dr F. J. Bliss (*The Development of Palestine Exploration*, p. 213 ss.). Précisément à propos du Saint-Sépulcre, il montre que Robinson s'est complètement départi de sa lucidité et de son calme habituels en se permettant l'invention de la *pious fraud.* « Retirez ce mot, *Take it back,* Dr. Robinson » (*op. l.*, p. 220)! De la théorie du *Gordon's Calvary*

Saint-Sépulcre de Gordon (1). C'est entendu, l'argutie savamment calculée peut donner le change; la porte méridionale du grand hypogée ne débouche pas dans une paroi de *Gordon's Tomb;* débouche-t-elle cependant bien loin, puisque ce caveau n'est pas à 3 mètres? Et qu'est-ce qui pouvait bien, alors, établir la « connexion directe » en sens inverse à travers plus de 150 mètres d'intervalle? Homère a des assoupissements...

M. Merrill, au contraire, ne sommeillait évidemment plus quand il ourdissait la plaisante machine de guerre contre les « Latins » vandales qui détournaient les inscriptions et exploitaient les ossements. Le Voyant avait dit sa confiance dans la relation entre le Saint-Sépulcre constantinien et la basilique de Saint-Étienne. Aux yeux d'un disciple aussi résolu que M. Merrill, si cette relation ne devenait pas manifeste dès les premiers coups de pioche, un tel échec ne pouvait avoir qu'une cause : le fanatisme destructeur des « Latins » (2).

Au fur et à mesure du progrès des fouilles à Saint-Étienne, la conviction des adeptes de Gordon, réservée tout d'abord, se fit plus entreprenante. Bientôt une note sans modération lancée par M. Ed. Hull affirma rondement que les découvertes fixaient en ces parages « sans doute le site de la Crucifixion et du Saint-Sépulcre » (3). Pas n'est besoin de dire que M. Hull omettait d'en détailler la preuve. L'astre de *Gordon's Tomb* montait sur l'horizon.

Le quatrième acte pourrait s'intituler : La conquête. Dans quelques cercles évangéliques d'Angleterre on n'entendait décidément pas être plus longtemps en reste sur le piétisme de l'indépendante Amérique. La Société toujours si méritante du *P. E. Fund* eut beau tenter de maintenir la discussion sur un terrain positif en faisant procéder par ses meilleurs spécialistes à l'étude archéologique du fameux sépulcre, la parole n'était plus aux techniciens d'archéologie. On a l'impression qu'une partie notable de l'église anglicane avait dès lors mobilisé ses plus impressionnantes forces pour enlever de haute lutte un Saint-Sépulcre qui deviendrait son fief; un Saint-Sépulcre dont l'austère simplicité serait avantageusement mise en contraste avec le bric-à-

qu'il mentionne en historien (p. 232). M. Bliss ne fait pas le moindre commentaire; et ce silence en dit apparemment assez long...

(1) Merrill, *QS.*, 1885, p. 227 : « the tombs have no apparent connection ». Cf. *supra.*

(2) On peut voir dans le *Biblical World,* oct. 1899, p. 276 (cf. *RB.*, 1900, p. 163) que M. Merrill tenait beaucoup à sa mesquine imputation de « vandalisme ecclésiastique » à l'adresse des Dominicains de Saint-Etienne, et toujours sous l'empire de la même obsession.

(3) « ... the recent excavations ... all tend to confirm the view that this spot is without doubt the site of the Crucifixion and of the Holy Sepulchre » (Ed. Hull, *QS.*, 1890, p. 125).

brac du sanctuaire traditionnel et qui s'adapterait à un Calvaire conforme à la poésie nationale de son cantique célèbre :

There is a green hill far away, outside a city wall (1).

Un comité qu'honorait l'adhésion éminente de l'archevêque de Cantorbéry, de nombreux évêques, archidiacres, chanoines et de maintes notabilités laïques (2) s'était constitué dans le but d'acquérir ce Sépulcre méconnu. La publicité du *Times* fut requise pour un pressant appel de fonds. Au nom de l'archéologie, de l'histoire et du bon sens, Wilson, Conder, Chaplin, Glaisher, c'est-à-dire les hommes d'Angleterre les plus capables en ce temps-là de formuler un avis compétent protestèrent avec vigueur contre cet engouement injustifié. L'éditeur même du *Times* établissant le bilan d'une controverse de plusieurs semaines (3) concluait : C'est vraiment « une pitié » d'encombrer la question des Lieux Saints par enthousiasme sentimental et « sur des bases tangiblement insuffisantes » (4). Ce fut en vain. L'or afflua : l'acquisition fut réalisée. *Gordon's Tomb* perdait la rudesse un peu étroite de son origine militaire et désertait les couleurs américaines ; muée par une nuance idyllique en *Garden's Tomb* sous l'égide du dévot aréopage anglais, « la Tombe du Jardin » allait connaître de plus grandes destinées.

Au cours de la controverse M. Conder avait énergiquement fait valoir que la tombe était tout au plus de basse époque byzantine en son état présent. Il en alléguait pour preuve sa structure et le témoignage paléographique de « deux inscriptions » trouvées dans les environs et « mentionnant des diacres de l'église grecque » (5). On

(1) « Il est une verte colline bien loin, hors le rempart d'une cité... »

(2) *QS.*, 1893, p. 81, sous la signature de H. A. Campbell et J. Murray, secrétaires du Comité, on signale : « The Archbishop of Canterbury ; the Bishops of Salisbury, Rochester, Ripon and Cashel ; the Archdeacons of London and Westminster ; Canon Tristram » et une imposante liste de personnalités moindres. Dans un récit ultérieur (Crawley-Boevey, *QS.*, 1906, p. 273 s.), qui fournit les noms propres des prélats, sont ajoutés : les évêques de Peterborough, Waterford et Newcastle (Australie) ; l'archidiacre de Middlesex, etc. Le titre officiel de cette association patronale devenue permanente est aujourd'hui : *The Committee of the Garden Tomb*. On entend même quelquefois parler d'une revue : *The Garden Tomb Review* (v. g. *QS.*, 1912, p. 30).

(3) Elle est résumée dans *QS.*, 1893, p. 80 ss.

(4) *QS.*, 1893, p. 91. Le *Times* s'associait énergiquement à la suggestion de sir Ch. Wilson que les 6.000 livres sterling requises trouveraient un plus judicieux emploi dans l'exploration de la Ville Sainte.

(5) « Two inscriptions giving the names of deacons of the Greek Church, and, by the characters used, dating from the Byzantine period, have been found near the tomb » (*QS.*, 1893, p. 82). Naturellement M. Conder ne s'attribue aucun rôle dans la découverte de ces *deux* textes, ni une participation quelconque aux fouilles en cet endroit. Le point sur

reconnaît d'emblée l'épitaphe du diacre Euthymios, trouvée en effet dans le tombeau contigu (cf. *supra*, p. 406) ; à défaut de noms propres il n'est pas possible de préciser quel autre texte M. Conder avait en vue : peut-être bien, après tout, celui du diacre Nonnus trouvé sur un point fort distant; mais du moins l'assertion demeurait suffisamment correcte. On verra bientôt ce qu'elle devait faire germer en des cerveaux échauffés.

Moins scrupuleux d'acribie, dont les touristes en général ne raffolent pas, le *guide Murray* pour la Palestine eut tôt fait de vulgariser l'association des inscriptions et de la tombe. Non plus, à vrai dire, pour dater celle-ci d'une tardive époque chrétienne, mais pour corroborer la véracité de ce nouveau Saint-Sépulcre; car on reprenait, en les aggravant imperceptiblement, l'insinuation floue de Selah Merrill et l'insinuation anonyme moins vague du *Northern Christian Advocate*. L'aggravation consistait à laisser entendre que Nonnus *et* Onésime *diacres* de l'église de la Résurrection « ensevelis près de leur Seigneur » gisaient dans une tombe toute proche de la « Tombe du Jardin ». Est-il besoin d'avertir que le docte manuel, tout en laissant dans l'ombre le site réel de l'inscription, s'abstenait à son tour avec adresse d'indiquer la teneur de l'épitaphe grecque dont il prétendait fournir le sens?..

On chercherait inutilement, dans l'archéologie de Jérusalem, un cas plus clair que celui de *Garden's Tomb* (1). Si le caveau remonte à l'époque où des sépultures juives furent installées dans les anciennes carrières du Bézétha, rien absolument ne subsiste de son ordonnance primitive. Au contraire, le dispositif facile à reconstituer intégralement de ces deux salles contenant des sépultures à auges comme la salle 4bis de l'hypogée adjacent (cf. fig. 4) relève sans hésitation possible de l'établissement monastique si prospère au milieu du ve siècle; les fameuses croix peintes sur des parois et cantonnées des onciales A et Ω (2), si elles prouvent quoi que ce soit, corroborent l'évidence

lequel avaient porté jadis ses préférences pour un Saint-Sépulcre est tout à fait différent, presque 200 m. à l'Ouest du Bézétha (qu'il considère au surplus comme le Calvaire); cf. fig. 1 et *QS.*, 1881, p. 201 ss.; *Mem. Jerus.*, p. 429 ss. Mais là non plus Conder n'avait pratiqué absolument aucune fouille; il étudiait seulement une tombe ouverte avant son arrivée et dont il s'exagérait notablement l'importance.

(1) Pl. XV ss. Son histoire se calque manifestement sur celle du grand hypogée contigu. Les graphiques ont été suffisamment détaillés pour dispenser de description verbale. J'ai bien à cœur d'exprimer ici toute ma gratitude à Miss C. Hussey, gardienne de *Garden-Tomb*, pour la délicate amabilité de son accueil et pour son inlassable obligeance à faciliter notre étude.

(2) Probablement aussi des abréviations Ἰ(ησοῦ)C Χ(ριστό)C, à en juger par les débris qui subsistent entre les doubles croisillons des deux croix; cf. pl. XV, 2 et fig. 8.

architecturale de cette phase byzantine, qui a bien chance de représenter l'origine même de cette sépulture. Une transformation profonde fit de cette tombe un réduit apte à loger des vivants, à l'époque où l'hôtellerie des Hospitaliers devint le *khân* où s'abritaient les pèlerins chrétiens en attendant leur admission dans la ville. Rendue plus tard à sa destination première elle devint un charnier, mais sans nouvelle modification structurale.

Il faudrait désespérer de tout diagnostic archéologique si l'on pouvait se méprendre sur la physionomie presque brutale du dernier aménagement : retaille des parois rocheuses, canaux et mangeoires à la base, encoches pour créer des étagères, ou appuyer des arcades pointées dont le tracé fut régi par la formule du *quinte-point*, chère aux architectes français du moyen âge : $R = \frac{3B}{5}$. Cf. pl. XV, 5.

C'est justice de le reconnaître : jamais le diagnostic archéologique tant soit peu autorisé ne fut pris au dépourvu devant cette installation. Dès le début de la controverse Conder et Schick mirent en relief l'adaptation médiévale ; et chaque fois que, par la suite, le torrent des divagations menaça de submerger les faits il s'est élevé quelque voix compétente pour venger la raison. Un jour c'est un chanoine anglican bien informé sur les antiquités de Jérusalem où il réside, le Rév. J. E. Hanauer, qui déplore, parmi les touristes protestants, « la tendance à faire un fétiche de la tombe médiévale dite de Gordon » (1). Une autre fois ce sera sir Ch. Wilson déclarant, au terme d'une enquête très impartiale, que « *Garden's Tomb* est une des plus insignifiantes de la grande nécropole » septentrionale et qu'elle a été remaniée au moyen âge dans l'installation de l'*Asnerie* (2). C'est encore, et plus implacable que toutes les autres dans son énergie mesurée, la voix de M. le prof. R. A. St. Macalister concluant un réquisitoire technique écrasant contre *Garden's Tomb* par cette sentence : « Rien absolument ne saurait être allégué en sa faveur » comme Saint-Sépulcre (3).

Du point de vue archéologique il n'y a donc pas le moindre « pro-

(1) Rev. Can. Hanauer, *QS.*, 1892, p. 200 : « ...it is much to be regretted that... a good many Protestant tourists show an inclination to make a fetish of the mediaeval tomb called Gordon's »... Moins d'un an après cette mélancolique protestation du sens commun ce n'était plus seulement le snobisme des « touristes protestants », mais plusieurs sommités de l'église anglicane qui s'engouaient du fétiche.

(2) Wilson, *Golgotha...*, p. 117 s.

(3) « ...nothing whatever can be said in favour of the tomb » (*QS.*, 1907, p. 232). Voir la même note catégorique en tête de la monographie très serrée de M. le chan. Mac Coll, *QS.*, 1901, p. 273.

blème » au sujet de *Garden's Tomb*. Libre à qui ne s'effraie d'aucun paradoxe ou ne sent pas le ridicule d'une jonglerie téméraire avec des formules scientifiques dont les éléments lui échappent, d'affirmer bruyamment que ce sépulcre « est une inestimable leçon de choses, montrant avec exactitude le genre de tombe dans le roc où notre Sauveur est censé avoir reposé » (1); ou encore de présenter comme « traces possibles du temple de Vénus » au second siècle et sous l'aspect de « *columbaria* romains » (2) les niches et les arcades médiévales en façade du tombeau-*fétiche*. Et à qui s'étonnerait qu'en tel état de cause la controverse puisse durer et le paradoxe trouver créance, il est malheureusement trop aisé de faire toucher du doigt que la diffusion d'une idée est bien rarement proportionnelle à sa valeur technique. Tandis que la vérité s'élabore lentement, avec prudence, multipliant les contrôles, les réserves, les points d'interrogation et qu'elle s'exprime en formules simples, discrètes, trop souvent un peu rébarbatives, sa contrefaçon — ou tout bonnement le paradoxe — envahit la scène, ameute la publicité, néglige toute modération, ignore surtout les obscurités et surabonde en affirmations limpides. Pour peu qu'interviennent le trait d'esprit condescendant à l'adresse de la

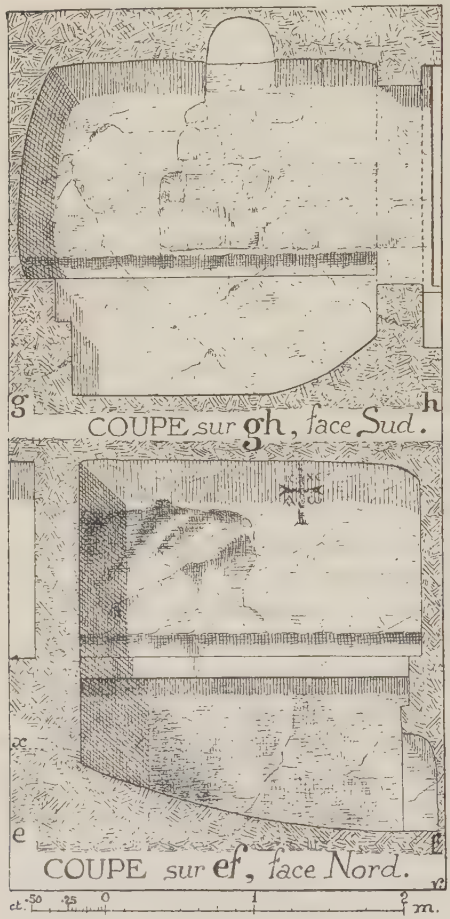


Fig. 8. — *Garden Tomb*. Coupes: voir planche XV. Dans la coupe *ef* la ligne pointillée, *x*, donne le niveau de l'antichambre.

(1) « ...the tomb... is an invaluable object lesson, showing exactly the kind of rock-hewn tomb in which our Saviour is supposed to have lain » (Crawley-Boevey, *QS.*, 1912, p. 30).

(2) Rev. C. Dobson, *The Times*, n° du 24 juill. 1924, p. 15 et 18.

tradition sotte et un piétisme enthousiaste, le *tract* propagandiste est assuré de la plus triomphante diffusion, tandis que la monographie consciencieuse du technicien ne sera guère exhumée de la nécropole des revues savantes que par d'autres fossoyeurs de la spécialité. C'est donc merveille, après tout, que le torrent des rhapsodies sentimentales sur la poésie religieuse et le pur « évangélisme » de la *Tombe du Jardin* (1), ou les harangues sophistiques de quelque *plaideur* acharné sur la défense du *Garden's Tomb* comme un avocat d'office sur une cause désespérée (2), n'aient pas encore plus complètement entraîné l'opinion à la dérive.

Ce n'est assurément pas faute d'énergie, ni d'adresse dans l'affirmation. A mesure que les partisans du jeune Saint-Sépulcre sentaient les preuves d'exégèse et d'archéologie plus défaillantes, la démonstration épigraphique leur devenait plus chère. Vainement M. Macalister les avait-il mis en garde contre ce qu'il appelait — non sans un charitable euphémisme — une « erreur de traduction » (3). Bien loin que personne ait pris la peine de recourir au texte, accessible à tout venant, et surtout de se renseigner sur son lieu d'origine, il devint bientôt un axiome que l'inscr. des « diacres » Nonnus *et* Onésime avait été découverte au voisinage immédiat de la « Tombe du Jardin ». Ce « voisinage » n'était-il pas affirmé par des adversaires mêmes, tels que Conder et Macalister? Et on n'y regardait pas de si près. Des imaginations moins scrupuleuses, fourvoyées parmi les assertions fantaisistes de Gordon, ou tendancieuses de Merrill, virent clairement les vestiges de la basilique constantinienne aux abords de *Garden's Tomb*, centre nouveau d'un « culte en esprit et en vérité ».

Le jour vint où la plus déconcertante hallucination prétendit con-

(1) En voici un exemple, d'ailleurs très digne en sa forme : « Ce qui m'a impressionné tout d'abord, c'est combien ce lieu ... répond exactement aux indications de l'Evangile.... L'émotion qui m'étreignait... s'accrut encore quand j'eus à examiner la question du tombeau... Ce tombeau aurait été sculpté d'après les indications de l'Evangile qu'il ne serait pas différent... » Al. Westphal, *Jésus de Nazareth d'après les témoins de sa vie* (Lausanne, 1914), t. II, 89, 90, 91. A Dieu ne plaise que je trouble par la moindre objection une confiance archéologique si candide!

(2) L'inimitable type en est produit à satiété par la veine oratoire de M. Crawley-Boevey, avocat « retiré du Service civil des Indes ». N'étant visiblement retenu par aucune notion technique des problèmes d'archéologie qu'il entreprend de ventiler, il n'est jamais à court d'une affirmation véhémente. Sa sérénité n'est en déroute qu'en présence de ce qu'il estime la « foi » aux sites traditionnels. Devant cette superstition, il ne découvre qu'une hypothèse admissible : le recours aux axiomes de Tertullien : *Certum est quia impossibile* (*QS.*, 1910, p. 24); *Credo quia absurdum* (*ibid.*, p. 258). Par ce point de vue j'adhère d'une foi robuste à tous les ravaudages de M. Crawley-Boevey sur *Garden's Tomb*.

(3) *QS.*, 1907, p. 232 : « ...that an inscr. was found in the neighbourhood commemorating a certain person who was « buried near his Lord » — which is a mistranslation ».

quérir d'emblée pour ce mythe l'évidence épigraphique depuis si longtemps convoitée. Dans un livre qui a pour titre : *La Palestine peinte et décrite,* M. G. E. Franklin raconte avec candeur que, durant les fouilles pratiquées autour de *Garden's Tomb* et qu'il a personnellement « surveillées depuis le début », furent découvertes sous ses yeux des épitaphes qu'il a lues. Donnons-lui plutôt la parole :

« Deux de ces [dalles] contenaient des inscriptions en grec : une à Nonus et une autre à Onésimus, « diacres de l'église de la Résurrection, ensevelis près de mon [*sic!*] Seigneur ». Ces pierres ont été maintenant placées dans le terrain contigu à l'église Saint-Étienne, où elles sont montrées aux pèlerins catholiques, mais elles ne sont plus dans leur site original, ainsi que j'ai constaté leur transfert (1). »

Cette fois, la logomachie est complète. Que l'assertion tranquille de M. Franklin ait voulu n'être qu'une facétie, qu'elle ait entendu risquer un présomptueux mensonge, ou qu'elle relève d'un cas pathologique : elle exige en toute hypothèse moins de réfutation que de pitié. Le scénario de *Garden's Tomb* tournerait-il en farce? On serait franchement tenté de le croire, au spectacle des procédés qu'il met en œuvre, comme aussi des conversions qu'il opère. On en jugera par celle de M. A. Westphal, dont nous avons indiqué déjà l'ouvrage d'ailleurs non sans mérite et très bien intentionné. Pèlerin « du culte en esprit », selon sa propre expression (2), il arrive à Jérusalem absolument convaincu de l'authenticité du Saint-Sépulcre traditionnel. En trois jours, il est réduit au désarroi par la localisation insoutenable et « par l'exploitation superstitieuse qui s'y rattache » (II, 81) ; il sort du Saint-Sépulcre « tout ahuri, le cœur lourd et les yeux aveuglés », écœuré par « la superstition, le formalisme, le marchandage, les rivalités haineuses et méprisantes » (II, 38), n'ayant vu là que « ruines religieuses » compliquées de toute « l'abjection occasionnée par le remous des peuples et l'écume des religions » (3) et sa conscience chrétienne

(1) G. E. Franklin, *Palestine depicted and described*, p. 88. (1911).

(2) *Jésus de Naz.*, II, 96.

(3) *Op. l.*, II, 39. C'est le couplet inévitable ; à quoi fait suite, naturellement, la *pieuse fraude* des temps constantiniens, car « Un texte a été découvert qui enlève tout doute à cet égard... celui de saint Willibald, un des plus anciens pèlerins qui nous aient laissé la description de leur voyage... » — Candeur! chacun sait que Willibald date du VIIIe siècle... Ce qu'on présente ensuite comme son texte est moins candide : « il y a maintenant, dit-il, une église à cet endroit... appelé... Calvaire. Le Calvaire se trouvait précédemment en dehors de Jérusalem. Mais Hélène, lorsqu'elle trouva la croix, arrangea cette place de façon à ce qu'elle fût dans... Jérusalem » (II, 95). Or Willib. a écrit : *Et hec* (l'égl. du Calvaire) *fuit prius extra Jerusalem ; sed Helena, quando invenit crucem, collocavit illum locum intra Jerusalem.* Hélène ne transporte pas le Calvaire ou l'église! elle les inclut dans la ville, évidemment en dilatant le rempart, dans la pensée de Willibald. Peu

l'oblige à chercher résolûment pour son compte. L' « intuition géniale » (1) de Gordon sur la « colline du Crâne » = Bézétha dessille ses yeux; c'est la révélation libératrice, à laquelle il prétend bien, d'ailleurs, apporter le contrôle de l'archéologie : si alléchant est le prestige d'une telle démonstration pour ceux mêmes qui en ignorent les méthodes positives et dédaignent de s'y appliquer? Ici commence un galimatias émouvant, où l'on voit évoluer « Le colonel Conder, qui a dirigé pendant de longues années, avec un grand succès, les fouilles de l'*Exploration Found* [*sic!*] à Jérusalem » (2) et « l'archéologue américain W. Crawley Boevey » dont un « récent rapport » sur la suite des fouilles « confirme la théorie de Conder (3)... » Mais voici la perle :

« ... Ces anciennes tombes chrétiennes découvertes par Conder et les inscriptions singulièrement suggestives qu'elles portent : « A Nonus et Onésimus, diacres de l'église du Témoignage de la résurrection du Christ. » Il y avait donc dans ce quartier, dès les premiers temps du christianisme, une Église érigée pour être un perpétuel témoignage au lieu de la résurrection. Sur une autre, on peut lire : « Enseveli à proximité de son Seigneur... (4) »

Aussi longtemps que des faits concrets seront capables de prévaloir dans le sens commun sur les hallucinations d'un piétisme sensible et d'une imagination exaltée, chacun saura clairement qu'il n'y a point et qu'il n'y a jamais eu d'église du Témoignage de la résurrection en ce quartier; que Conder et bien moins encore Crawley-Boevey n'ont

importe son erreur sur ce point; celle de M. Westphal sur son texte est beaucoup plus déplorable. Il la complique en ajoutant : « cette reconnaissance des lieux a été faite au siècle le plus superstitieux de toute l'histoire ecclésiastique » (II, 85). Serait-ce par un retour sur lui-même que M. W. écrit plus loin « rien ne rend injuste comme l'ignorance » (II, 285)?

(1) Tellement *géniale* qu'il voit se dessiner dans le profil rocheux du coteau « les yeux creux, le nez aplati, la bouche grimaçante d'une tête de mort » (II, 89) et il entend qu'on le constate sur la photographie! Le Maître eut sans doute qualifié fort sévèrement ces exagérations de néophyte imprudent, lui qui trouvait déjà *foolish enough* « passablement fou » qu'on se risque à parler d'*orbites* seulement (*QS.*, 1901, p. 403, n. 1).

(2) *Op. l.*, II, 91. Est-il besoin de le faire observer : M. Conder, qui dirigea brillamment la plus grande partie du *Survey of Palestine*, n'a jamais dirigé de chantier de fouilles à Jérusalem pour le *P. E. Fund* ou pour qui que ce soit; il n'a pas remué une motte de terre à la « colline verte », ni en un point quelconque mis en scène comme Sépulcre ou Calvaire...

(3) *Ibid.*, p. 92. Sauve qui peut! En vérité, M. Westphal ne donne pas une haute idée de son acribie scientifique...

(4) *Op. l.*, p. 94. Où M. W. a-t-il fait lui-même ses amusantes trouvailles? Si c'est dans les monographies de Conder (cf. *supra*, p. 417) il lit bien mal. S'il a seulement enregistré de confiance des affirmations malavisées, il manque de méthode scientifique et se laisse par trop facilement duper.

rien fouillé, ni surtout découvert aucune inscription; que la lecture « A Nonus *et* Onésimus diacres... » sur l'inscription trouvée en place dans un tombeau devant la basilique de Saint-Étienne est une petite glose; enfin que l' « autre » inscription, la seule efficace, « Enseveli à proximité de son Seigneur », est un songe creux résultant d'insinuations qui, pour être dissimulées et lointaines, n'en demeurent pas moins malhonnêtes.

Malgré l'ardent enthousiasme de ses patrons et adhérents le Saint-Sépulcre du Bézétha n'est donc pas encore en possession de titres capables de s'imposer et dont on avait cru pouvoir brusquer la conquête. Mais abordons le Ve acte de la pièce.

Il n'est ni de mon ressort, ni du ressort de l'Archéologie d'examiner pourquoi, dans le nouvel ordre de choses créé depuis quelques années à Jérusalem, les représentants officiels de l'église nationale anglaise ne manifestent plus guère que froideur et indifférence pour la Tombe du Jardin et son poétique Calvaire (1). Le pire est que, tout à l'inverse, on les voit porter leur vénération au Saint-Sépulcre soi-disant créé par la supercherie constantinienne avec la connivence de l'évêque Macaire: ils participent même, et apparemment très volontiers, à ces cérémonies que le dégoût effarouché du mysticisme puritain qualifie sans aménité de « mômeries superstitieuses » (2). En même temps paraît se développer, dans certains cercles cultivés, la tendance à préconiser une solution harmonisante au sujet du Calvaire et du Saint-Sépulcre : les sites traditionnels ayant été, de l'aveu unanime, profondément transformés au point que leur adaptation aux données évangéliques est très laborieuse, le Bézétha et *Garden Tomb* s'offriraient, depuis le développement septentrional de la ville, comme des succédanés, ou comme des sites commémoratifs. Il ne manque pas non plus de gens spirituels et irrévérencieux pour préconiser les avantages de la « Tombe du Jardin » par la quiétude, le bon air, la parcimonie de détails techniques propres à entraver le libre essor de l'imagination.

Pour contrebalancer tant d'influences néfastes, il n'est pas trop de

(1) Sauf erreur, le grand pèlerinage anglican venu l'été dernier à Jérusalem sous la conduite de deux évêques, avec l'insigne archaïque de la *Coquille* et la rubrique : *Anglo-Catholic Pilgrimage*, a totalement ignoré *Garden's Tomb* et *Skull Hill* dans ses stations officielles.

2) Echo trop fréquent encore d'une autre boutade malheureuse de Robinson qui déclarait la Religion « profanée par des *mômeries* mensongeres et vaines — lying and idle mummeries » — (*Bibl. Res.*, I, 224). C'est un autre américain, à la fois homme de science et homme de tact, qui a dit à ce propos : « Ici s'exprime le Puritain, pas l'Explorateur — Here speaks the Puritan, not the Explorer » (F. J. Bliss, *The develop. of Pal. Expl.*, p. 213 s.).

toute la sollicitude du Comité protecteur de ce Saint-Sépulcre « en esprit ». Car le groupe de personnalités éminentes qui prit naguère l'initiative de faire acheter par l'Angleterre, au poids de l'or, ce lambeau de monument funéraire entend bien en avoir pour son argent et ne pas laisser trop languir l'intérêt, ni la curiosité se porter ailleurs. On ne néglige pas de veiller à ce que la foi débile encore des néophytes ne soit pas mise à l'épreuve. Tandis qu'on peut fréquemment, aux sanctuaires traditionnels, entendre débiter en langue anglaise à des touristes les plus sottes et incorrectes assertions, je ne conseille à aucun drogman soucieux de s'épargner des ennuis d'exprimer des doutes, s'il en a, sur l'authenticité de *Garden Tomb*. La découverte inopinée d'une pièce archéologique fournissant une occasion propice de stimuler à nouveau l'opinion, le Comité l'a très diligemment mise à profit.

L'été dernier, Miss Hussey, préposée à l'entretien de la Tombe du Jardin, faisait évacuer quelques pierrailles pour aménager de nouvelles plates-bandes en façade du Sépulcre (1). Une pierre de forme insolite et agrémentée de quelques sculptures fut remarquée, recueillie, nettoyée et, dans un parfait esprit de déférence aux lois, signalée au Département des Antiquités, qui paraît s'y être médiocrement intéressé mais sans rendre publics les motifs de sa très mince appréciation. Quelques jours plus tard, M. le professeur E. Brandenburg, en veine de constituer une immense série de « lieux de culte primitifs » parmi les nécropoles de Jérusalem (2), ayant vu la pièce l'expliqua tranquillement comme un sanctuaire votif de Cybèle avec la colonne et l'arbre d'Atys; Vénus, Adonis et leurs symboles étaient offerts en guise de rechanges tout aussi adéquats! Quant à la question préjudicielle d'antiquité du monument, il y aurait toujours le temps de s'en occuper... (Voir pl. XVIII).

Signalées comme de juste au Comité, la trouvaille et son exégèse furent jugées d'une telle importance qu'on ne pouvait différer d'en saisir le public. En vue de guider quelque peu plus sûrement son appréciation par un commentaire approprié, le Rév. C.C. Dobson

(1) Puisque je suis obligé de mêler à cette aventure le nom de Miss Hussey, on me permettra d'ajouter aussitôt qu'il serait inexact de lui imputer aucune part de responsabilité dans la suite de l'aventure. Miss Hussey mérite toute louange pour sa diligence. Au Comité dont elle relève il incombait de se renseigner sur le caractère de la trouvaille.

(2) E. Brandenburg, *Die Grotten von Jerusalem, ihr Ursprung und ihre Beziehungen* : où l'on apprend que le type fondamental de ces « grottes » est le type du sanctuaire égyptien, antérieur à l'an 2000, et qu'avant d'être utilisées comme sépultures ces chapelles archaïques servirent de modèle à Hiram pour la construction du Temple dit de Salomon (cf. *op. cit.*, p. 74). Une facétie de plus ou de moins...!

reçut la mission de confiance d'élaborer ce commentaire, qui parut dans le *Times* du 24 juillet 1924 sous les rubriques sonores : *Garden Tomb. Nouvelle découverte hiérosolymitaine. Sanctuaire de pierre et sa signification.* Deux photographies représentaient la pierre elle-même et la façade du tombeau dans son remaniement médiéval. Tablant sur l'interprétation de M. Brandenburg, l'érudit commentateur alignait l'histoire de la transformation de Jérusalem en colonie romaine, aux jours d'Hadrien; le temple de Vénus bâti sur le Sépulcre de Jésus; les titres respectifs de *Garden Tomb* et du Saint-Sépulcre « arrangé » par Hélène mais dénoncé par Willibald (1); enfin l'amusante équation entre les vestiges de l'installation médiévale et le temple romain du second siècle. Réserve faite pour la tenue littéraire irréprochable, c'était revenir aux plus pitoyables élucubrations des néophytes en mal de démonstration archéologique du jeune Saint-Sépulcre; et la nuance un peu lyrique du ton (2) soulignait mieux l'inexpérience de cette archéologie.

Tandis que l'affriolante découverte et ses « conséquences à longue portée » émouvaient la grande presse et passionnaient l'opinion (3), il advint cette aventure à l'inestimable sanctuaire votif qu'il fut renié sans miséricorde par l'inventeur même du caractère religieux de cette épave. M. Brandenburg, évidemment ébahi que son paradoxe ait été pris avec un tel sérieux, se hâta d'écrire au *Times* : « Ce n'est pas une copie du temple d'Aphrodite et je pense qu'il est erroné d'associer en aucune façon cette pierre à un autel de la déesse; bien plus encore est-il erroné de l'associer à aucune question concernant le site du Saint-Sépulcre, avec lequel cette pierre ne peut avoir absolument rien à faire (4) ». Un malheur n'arrivant jamais seul, suivant l'axiome populaire, une bien autre catastrophe suivit le reniement du sanctuaire de Cybèle-Atys, Vénus-Adonis, etc. La plus élémentaire enquête sur l'origine de la pièce, quand on voulut bien s'en aviser, mit en pleine évidence qu'il s'agissait d'un lambeau vieux d'une quinzaine d'années, maquette de *columbarium,* si l'on veut, découpée

(1) Contresens trivial, devenu comme la doublure de l'inévitable *pieuse fraude!*

(2) « *Arresting discovery... of far-reaching importance...* » Je crois bien !

(3) Comme de juste l'audacieux *canard* a fait le tour de la presse et on le voit gravement reparaître dans les endroits les plus imprévus: v. g. dans l'*Archiv für Keilschriftforschung* de M. Weidner (III, II, 1924, p. 93)!

(4) « ...the stone... is not a copy of the temple of Aphrodite and I think it wrong to connect this stone in any way with an altar belonging to the goddess and still more with any question concerning the situation of the Holy Sepulchre, with which it has nothing whatever to do ». Brandenburg, *Times* du 6 sept. 1924; cit. d'après *QS.*, oct. 1924, p. 156.

par un sculpteur danois, ci-devant gardien de la Tombe du Jardin. Cet homme industrieux avait coutume d'occuper les beaux loisirs de sa charge à ciseler dans la pierre douce *ka'kouly* des « modèles » d'édifices qu'il vendait aux visiteurs (1). Le débris si imprudemment auréolé de gloire mythologique et d'antiquité n'est qu'un rebut du ciseleur moderne ou quelque lambeau d'une maquette brisée dans le déménagement de son stock.

On voudra bien l'observer : l'Archéologie technique ne doit encourir aucune responsabilité dans cette solennelle mystification. L'accueil impassible que les savants anglais préposés au Département des Antiquités avaient fait à la trouvaille devait suggérer à tout le moins quelque circonspection.

D'ailleurs les protestations énergiques de l'archéologie et du bon sens ne se firent pas attendre; et le Rév. C. Dobson, porte-parole scientifique du Comité de *Garden Tomb*, a suffisamment à faire avec des contradicteurs anglais peu négligeables pour que je m'abstienne de lui rabâcher aussi des objections fatales contre le fond de sa thèse. Toute ma prétention se limite à relever dans les dédales de sa prose un nouvel avatar du mythe spécial dont j'ai entrepris de retracer l'histoire.

Au fil de sa démonstration le Rév. C. Dobson évoque « les remarquables découvertes » accréditant la précieuse tombe : un très vieux cimetière chrétien, bien à sa place autour du Sépulcre principe de résurrection, et une église ancienne (2). Serait-il tout à fait accidentel qu'on néglige de signaler le vocable connu de cette église : *martyrium* de Saint-Étienne? Fortuite ou calculée, cette omission ne peut que renforcer la pointe de l'argument favori qu'on va détailler avec de délicates précisions.

« Dans une voûte adjacente au Sépulcre deux pierres tombales furent exhumées qui portaient des inscriptions; l'une [à « Nonnus et Onésimus diacres de l'église de la Résurrection » (3) et [l'autre] : « Enseveli près de mon Seigneur », quoique ce dernier texte, moins lisible que le précédent, ait fait matière à discussion (4). »

(1) Plus d'un hôte de l'École biblique acheta jadis de M. Beckholdt quelque modèle fort réussi de *tombe juive* ou de *maison arabe*.

(2) « ... remarkable discoveries were made. The ground adjoining proved to be an early Christian burial-ground, as one would expect to find near the Tomb of the Resurrection, and contained the ruins of an early church » (*Times* du 24 juill. 1924, p. 15).

(3) Qui n'aperçoit l'immense intérêt de l' « église ancienne » anonyme alléguée quelques lignes plus haut?

(4) « In a vault adjoining the Tomb two tombstones were unearthed bearing inscriptions to « Nonnus and Onesimus, deacons of the Church of the Resurrection », and « buried

Je tiens avant tout à remercier le Rév. C. Dobson, le Comité de *Garden Tomb* et le *Times* d'avoir éliminé le refrain — usuel en ce contexte ! — sur la damnable supercherie des moines — *Latins* ou *Romanists* — du voisinage.

Et maintenant, qui trompe-t-on avec cette élucubration d'innocente et très scientifique apparence? Si M. Dobson ignore les détails essentiels de son sujet, il faut déplorer la confiance que les patrons du jeune sanctuaire placent en son savoir. Si, au contraire, M. Dobson sait exactement de quoi il parle, voudra-t-il me faire l'insigne faveur d'éclairer mon ignorance? Où est la *voûte* contiguë à *Garden Tomb* dans laquelle furent déterrées les deux fameuses inscriptions? Qui en a jamais indiqué la nature? Où sont actuellement les inestimables textes? Auprès de quel épigraphiste pourrais-je me renseigner sur la teneur brute de cette seconde inscription *difficile à* lire et sur laquelle on joue néanmoins invariablement si gros jeu? Les meilleures comédies sont celles qui ne durent pas trop.

Parlons franc! Ou bien le Rév. C. Dobson a lu quelque part la petite fable technique de la voûte et la glose tendancieuse sur la difficulté de lecture de l'inscription principale, et il n'a contrôlé ni l'une ni l'autre; ou bien c'est lui-même qui en a eu l'inspiration. Dans l'une et l'autre alternative pèse sur lui la responsabilité sensiblement égale de colporter une erreur et d'accréditer une fable : l'erreur c'est la découverte des inscriptions dans une voûte à *Garden Tomb;* la fable, on dirait volontiers le conte à rire, c'est que l'inscription « Enseveli près de mon Seigneur » est *moins lisible*. Pour qui, sinon l'unique M. Dobson? Aussi bien, personne avant lui, parmi tous ceux qui se targuent d'avoir lu cela en grec, ne paraît y avoir trouvé la moindre difficulté; nul, à tout le moins, ne s'était soucié de nous en faire part. Cette franchise l'honorerait si vraiment il s'était jamais trouvé aux prises avec ce bienheureux texte grec insaisissable et si sa jolie petite sourdine était autre chose qu'une précaution gratuite, peut-être quelque réminiscence consciente ou non : par exemple, de l'endroit obscur où M. Schick ne put d'abord copier l'inscription... celle de Nonnus!

Laissons là, s'il vous plaît pour un moment, le jeu de cache-cache moins adroit que puéril consistant à se retrancher derrière le contresens — ou l'incorrection ! — d'un devancier, qui prétend se couvrir lui-même par un « on dit ». Trève de méprises sur les fouilles

near my Lord », although the latter inscription, less legible than the other, has been questioned » (*Times, l. l.*).

mythiques de Crawley-Boevey ou de Conder! Trève surtout de niaiseries sur la découverte, encore plus imaginaire si c'était possible, d'une inscription mentionnant une sépulture près du Seigneur! On se souvient que cette piètre facétie s'élabora en 1889 dans les officines de reportage du *Northern Christian Advocate* de Syracuse. Chemin faisant elle ne s'est pas améliorée, tant s'en faut. Et plairait-il enfin à M. Dobson, puisqu'il veut bien l'endosser, d'en expliquer les grotesques incohérences? A-t-on trouvé *deux* inscriptions à *Garden Tomb*, ou *une* seule? Il affirme *deux* et les discerne avec adresse; mais sur quelle garantie? A l'époque où le *Northern Christian Advocate* inventait sa pesante machine contre les *Romanists*, il n'y avait bien qu'une seule inscription, par laquelle on cherchait à donner le change sur la découverte de l'épitaphe de Nonnus. Le personnage était baptisé *Eusebius*. Un trait du moins demeurait exact : la découverte dans les fouilles de Saint-Étienne. Toute la malice assez gauche de l'argumentation ultérieure gît dans l'effort persévérant à conquérir pour *Garden Tomb* l'inscription funéraire de Nonnus lui-même. Les sophistiqueurs, embarrassés d'abord non par l'obscurité de *lecture* mais par l'interprétation du double nom, risquent un compromis : *Eusebius* des origines disparaît, cédant la place aux diacres Nonnus *et* Onésime de l'Anastasis; mais il n'y a bien qu'*un texte unique;* tant pis si la glose « ensevelis près de leur Seigneur » n'est plus tout à fait identique à la fiction primordiale! C'est le stade d'incubation favorisée par le patronage du guide Murray pour la Palestine. Mais voici à l'œuvre un zèle trop actif pour s'attarder aux contrôles. Conder et d'autres ont parlé jadis de *deux* inscriptions trouvées dans le voisinage; un partage aussi équitable que naïf attribue l'une à Nonnus l'autre à Onésimus, quitte à ne plus s'en tirer raisonnablement quand il s'agit de savoir sur laquelle se lira désormais le *logion* important. On s'avise alors d'un nouvel expédient : reléguer le *logion* « enseveli près de mon — *aliàs* de son, *ou* de leur! — Seigneur sur une inscription spéciale, dont il est impossible de reconnaître d'abord si elle est la « seconde » ou la « troisième » de la série. Que si personne désormais n'en peut plus prendre connaissance, c'est que les Dominicains ont tout brisé et tout fait disparaître. Jusqu'ici néanmoins les inscriptions de plus en plus multipliées provenaient seulement du voisinage : la dernière étape, la plus ardue, est franchie courageusement par le Rév. C. C. Dobson : les inscrptions proviennent d'une voûte adjacente à *Garden Tomb*...

Je sais : le Rév. C. C. Dobson peut en appeler à un témoignage — un seul témoignage — : celui de M. Franklin. On voudrait souhaiter qu'il

s'épargnera le ridicule de cette échappatoire. Il est vrai : M. Franklin est le premier homme d'imagination assez maladive ou suffisamment effrénée pour s'être imprudemment arrogé la trouvaille personnelle et la lecture directe de ce soi-disant document épigraphique. Mais la déposition de ce prétendu « témoin oculaire » se retourne contre qui tenterait de l'exploiter, puisque le même témoin oculaire a lu sur deux pierres différentes, déterrées par lui-même (!) une inscription « à Nonus » et une autre « à Onésimus » : bévue si lourde que personne jusqu'ici, pas même M. Dobson, n'a le courage d'y adhérer.

Au surplus, et quelque tristesse qu'il y ait à opposer un démenti catégorique à l'homme qui affirme avoir vu de ses yeux des faits concrets, j'incrimine de mensonge absolu toutes les assertions de M. Franklin sur les *deux* inscriptions trouvées par lui-même à *Garden Tomb*. De ces deux inscriptions, l'une — celle où se lirait « enseveli près de mon Seigneur » — est une *invention* grotesque; l'autre, de quelque manière qu'on veuille entendre le bafouillage de M. Franklin, est l'épitaphe du diacre Nonnus Onésime. Mais celle-ci, au lieu d'avoir été trouvée par M. Franklin à *Garden Tomb* et dérobée par les Dominicains, a été découverte *in situ* par les Dominicains sur un tombeau byzantin dans l'atrium de la basilique de Saint-Étienne; et il y a trop de garants parfaitement désintéressés en ce fait très banal, élémentaire à constater, pour que la tentative d'escamotage risquée pitoyablement par M. Franklin ait chance de prévaloir d'emblée, dût le triomphe de *Garden Tomb* s'en trouver plus ou moins différé.

Au terme de ce fastidieux et mélancolique exposé, je n'ai pas la fatuité de penser que je ralentirai l'exploitation de ce mythe épigraphique et son succès parmi les adeptes du nouveau Saint-Sépulcre. Ce n'est ni par goût de controverse, ni sous l'empire d'une hostilité quelconque, ni pour la vaine prétention d'avoir raison que ces pages furent écrites. Leur idéal serait d'atteindre, parmi les cercles éminents où s'élabore ce qu'on désignerait presque sans exagération comme l'évangile de *Garden Tomb*, les esprits droits et sincèrement préoccupés de vérité. Peu me chaut personnellement que la théorie précaire de ce Saint-Sépulcre « en esprit » décline ou progresse. Loin de moi la pensée de rétorquer, en une stérile joute, le déplorable argument de la « pieuse fraude » et beaucoup plus loin encore de mon esprit toute idée de suggérer un conseil à qui que ce soit [1].

1 Les avis judicieux adressés de loin en loin aux promoteurs de ce moderne lieu saint

Mais les hautes personnalités de l'église anglicane et de la société anglaise qui s'honorent de patronner la « Tombe du Jardin » voudraient-elles couvrir de leur crédit la mystification incorrecte alléguée en manière d'évidence épigraphique? C'est pour tenter de leur signaler un tel écueil que leur est présentée l'histoire de ce mythe.

Quant au fond même de la question archéologique, les savants spécialistes anglais n'ont aucun besoin qu'il leur soit prêté main forte pour faire justice de ce que le Rév. chanoine Fr. Gell (1) a nommé sans pitié : *The Gordon myth*.

L. H. Vincent, O. P.

Jérusalem. École archéologique française,
le 3 mars 1925.

ont rarement eu plus de gravité triste et d'impartialité que dans la bouche de M. Macalister : « Till English Protestantism has rid itself of the incubus with which it has burdened itself, not a word dare be spoken against... ecclesiastics who dealt in « Holy Places »... » (*QS.*, 1907, p. 232).

(1) *QS.*, 1901, p. 299. On sait qu'un des meilleurs maitres français, M. Clermont-Ganneau, s'étonnait qu'on puisse « faire aux rêveries de Gordon... l'honneur de les prendre au sérieux » (*Recueil d'arch. or.*, VIII, 24).

RECENSIONS

Hermetica, the ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to *Hermes Trismegistus,* edited with english translations and notes by Walter Scott. Vol. I : Introduction Texts and Translation; in-8° de 549 pp. Oxford, at the Clarendon Press, 1924.

Enfin voici un ouvrage de grand style sur l'hermétisme. Longtemps en grand honneur, ancêtre de Pythagore et de Platon, disciple de Moïse, il avait perdu tout crédit depuis Casaubon (1614). Puis, de nos jours, on lui a fait une réclame tapageuse, avant d'avoir pris soin de le produire en public. Les travaux de Reitzenstein sur le texte sont de premier ordre, mais ne comprennent que quelques traités. Semblable à ces explorateurs des pays inconnus, plus pressés d'étonner le monde par leurs découvertes que de mettre sous les yeux du public des cartes complètes, il avait ramené l'hermétisme à ses prétendues origines égyptiennes, lui donnant une antiquité suffisante pour qu'il ait pu jouer un rôle dans les origines du christianisme. On avait discuté, mais un peu en l'air, faute d'une publication commode où les textes seraient groupés. C'est à ce besoin que répond M. Scott, qui ne marchande pas ses libéralités. Deux volumes sont annoncés de commentaires sur les écrits hermétiques, un autre encore contiendra les *Testimonia,* appendices et *Indices.* Sur ce dernier nous avons un vœu à formuler : c'est qu'il contienne un véritable lexique grec et latin de l'hermétisme. Mais nous devons nous arrêter sur le premier volume, déjà paru (1), qui comprend des prolégomènes et le texte des écrits, traduits en anglais, avec des notes.

Les prolégomènes sont : une introduction générale, des indications sur les manuscrits et les éditions du *Corpus hermeticum,* sur l'Asclepius latin, sur les extraits de Stobée, avec quelques *testimonia.*

L'introduction est excellente et nous repose des randonnées aériennes où Reitzenstein avait entraîné MM. Bauer, Loisy et tant d'autres. Nous y voyons se former en Égypte des groupes de personnes cultivées, s'occupant de philosophie, mais afin de s'unir à Dieu. A une époque où la recherche libre avait fait place au respect de la tradition, on aimait à remonter plus haut que Platon, plus haut que Pythagore, jusqu'au Thot égyptien, que les Grecs nommaient Hermès. En réalité, le maître était Platon, tel qu'il était compris par ses disciples, non sans un mélange d'ingredients stoïciens, mélange qui ne peut être antérieur au Ier s. av. J.-C. Réservant pour plus tard des preuves détaillées, Scott estime que tous les écrits que nous possédons sont du IIIe s.; si quelques-uns sont du IIe, il est probable que

(1) Nos trois premiers articles n'ont pu bénéficier de cette belle œuvre, qui nous sera fort utile à l'avenir.

pas un ne remonte au Ier et d'autre part l'enseignement d'Isis peut descendre au IVe.

On n'y rencontre aucune doctrine qui soit propre à l'Égypte, dont un Grec ou même un Égyptien hellénisé à ce point ne devait pas connaître les livres. Mais certaines conceptions sur Dieu seraient plus égyptiennes, et c'est certainement le cas pour cette intensité de vie religieuse, cet élan vers l'union divine, voire l'absorption en Dieu, qui décèlent le tempérament égyptien. L'influence des Juifs ne se reconnaît qu'à des allusions à la cosmogonie de la Genèse, avec une teinte de philonisme. Le christianisme, connu de certains auteurs, n'était qu'un objet de haine et de mépris : il ne pouvait donc fournir aucun élément assimilable, sauf peut-être pour ce qui regarde la régénération de *Corp.* XIII. Encore M. Scott semble regretter cette concession. En attendant ses explications nous n'hésitons pas à déclarer qu'elle s'impose.

Mais nous constatons avec plaisir que, d'après Scott, les chrétiens sont encore moins tributaires de l'hermétisme. Ils ne lui ont emprunté aucun dogme. Tout au plus faut-il tenir compte des tendances que les disciples d'Hermès convertis ont pu conserver et mettre en jeu dans leur nouvelle religion : on ne nous dit rien de plus précis. M. Scott n'est pas moins bien inspiré quand il note les divergences entre le christianisme et l'hermétisme. Ce dernier n'a rien qui ressemble à l'Incarnation, il ne connaît ni sacrements, ni rites, et ce serait une confusion intolérable que de l'interpréter dans le sens des mystères. Le seul moyen de salut est la communication à l'homme de l'intelligence divine. — C'est bien cela, mais nous sommes sceptiques sur l'origine platonicienne de ce dernier point, qui est capital.

Il n'y a qu'à remercier M. Scott des renseignements qu'il fournit sur les mss. du *Corpus hermeticum,* les anciennes éditions, les travaux modernes. Quelques articles auraient pu être indiqués, qui sont plus précieux que certains livres; par exemple la notice de W. Kroll dans Pauly-Wissowa nous paraît bien supérieure à l'ouvrage de J. Kroll. L'appellation de *Corpus* I, etc. pour désigner les petits traités est certainement préférable à celle de Poimandrès I, etc. qui s'était imposée à nous par l'autorité de Parthey. L'éditeur a eu le bon goût, pour ne pas brouiller les références, de conserver l'ancienne numérotation, quoique la place du n° XV demeure vide, qu'il divise XI et XII en deux et suppose un traité perdu. Ce sont vingt traités et non dix-huit qui auraient formé la collection. Je maintiens (1), contre ce qu'avance M. Scott (p. 29), que cette collection est visée dans Zosime. Voici son texte : καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι, ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν (2).

Le cratère figure dans le *Corp.* IV, où il n'est nullement question du Poimandrès. Si Zosime parle de lui, c'est donc parce que le premier traité donnait le ton à toute la collection... D'ailleurs il serait prudent de ne pas conclure immédiatement à un témoignage des environs de l'an 300 ap. J.-C., car les éditeurs des alchimistes ont eu soin de nous prévenir (3) que des compilations plus récentes, quelques-unes postérieures au VIIe s., se sont confondues avec la compilation de Zosime. Il y aurait lieu peut-être de faire ici un discernement qui n'a pas encore été entrepris. Notre argument ne porte donc que sur le texte attribué à Zosime, non sur les environs de l'an 300. D'ailleurs l'existence attestée par s. Cyrille d'un recueil athé-

(1) *RB.*, 1924, p. 492.
(2) Collection des anciens alchimistes grecs, publiée par M. Berthelot, II, p. 245.
(3) *Op. l.* I, p. XV s.

nien invite par analogie à conclure à un *Corpus* pour une époque aussi haute que le IVe siècle.

Après le *Corpus*, l'*Asclepius*. Il jouit ici d'un traitement de faveur en ce sens que Scott s'étend sur sa date précise. C'est en effet le seul morceau qu'on puisse dater non seulement par l'évolution de la doctrine, mais par une allusion à un fait historique. L'auteur se plaint de l'invasion de barbares en Égypte (XXIV). Ces barbares seraient les Palmyréniens de Zénobie qui ont occupé l'Égypte dès l'an 268. — La fin du IIIe siècle est incontestablement indiquée par l'ascendant croissant du christianisme. A une détermination trop stricte des barbares on pourrait objecter le caractère apocalyptique de la description des malheurs : le Nil changé en sang, etc. Gog et Magog n'étonneraient pas plus dans ce tableau que le Scythe et l'Indien — qui ne sont pas des Sémites. Au surplus cette datation ne vaudrait que pour les chapitres XXIV-XXVI, tout au plus pour le grec du IIIe *Asclepius*, mais en somme c'est l'ouvrage tout entier, c'est-à-dire le grec primitif, qui aurait été composé vers 280-290.

On voit ici que Scott regarde l'*Asclepius* comme un conglomérat. Il serait composé de trois ouvrages : *Ascl.* I, *de homine* (II-XIVa); *Ascl.* II, *de origine mali* (XIVb-XVIa); *Ascl.* III, *de cultu deorum* (XVIb-XL), sans parler du prologue (I) et de l'épilogue (XLI).

Assurément l'ouvrage manque d'unité, et ce qu'on nomme *Ascl.* II forme une petite section, indiquée par l'auteur lui-même. Qu'il se soit servi de traités existants, plus ou moins fondus, c'est possible, mais cependant on reconnaît partout le même esprit et la même main (1). En particulier je ne puis comprendre comment le dualisme d'*Ascl.* II serait en opposition avec le monisme d'*Ascl.* I et III. Quand on traite de l'origine du mal, on peut être tenté de l'attribuer à un principe distinct. L'auteur d'*Ascl.* II se contente d'en voir l'origine dans la matière. Mais *Ascl.* I et II sont loin de la pure théorie de Platon qui n'attribuait aucune existence réelle à l'illimité, lequel jouait cependant un rôle dans la création. Ils admettaient, comme le platonisme postérieur, une véritable matière, et sous son nom de ὕλη que le latin croyait même pouvoir traduire *mundus* et déjà pour eux c'est dans cette matière qu'était la cause du mal. Attendons cependant le commentaire promis.

La traduction latine, qui n'est pas d'Apulée, pourrait bien être de C. Marius Victorinus († vers 362) : mais Scott ne prétend indiquer qu'une vraisemblance.

Nous passons l'introduction sur Stobée et les *Testimonia* pour en venir à ce qui est le principal dans ce premier volume, l'établissement du texte du *Corpus*, de l'*Asclepius*, des extraits de Stobée et des divers fragments, tous relatifs à la philosophie religieuse de l'hermétisme, car il ne pouvait être question de traiter en même temps des ouvrages d'allure scientifique qui se sont autorisés eux aussi du nom d'Hermès.

La methode critique de Scott comporte deux échelons. Retrouver, autant que possible, le texte de l'archétype des manuscrits, en usant bien entendu de la conjecture quand l'altération est évidente et que la conjecture est à la fois satisfaisante et rapprochée du texte : c'est ce qu'avaient fait Reitzenstein pour le *Corpus* (en partie), Thomas pour l'*Asclepius*, Wachsmuth et Hense pour Stobée. M. Scott s'appuie sur leurs travaux. Il a dû reprendre l'étude des mss. pour le *Corpus*, mais

(1) Un seul exemple; dans VI : *magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum;* dans XXVI, à la restauration : *ut et mundus ipse adorandus videatur atque mirandus.* Même enthousiasme pour l'homme ou pour le monde, et dans les mêmes termes.

il avoue qu'il n'a pas fait ce travail à fond : il n'espérait pas y trouver grand profit pour le sens. Et en effet, sied-il d'être si méticuleux dans la recherche de l'archétype, quand on est décidé à le corriger si librement?

Car Scott ne s'en tient pas au point atteint par les distingués critiques que nous avons nommés. Ce n'est pour lui qu'un point de départ. Il supprime, transpose, ajoute même, avec une entière indépendance. Un premier résultat est inconstestable : tout est mieux ordonné et mieux écrit. Mais sommes-nous plus près de l'auteur primitif qu'en suivant les mss. corrigés très discrètement? Nous n'hésitons pas à répondre que non.

Disons cependant aussitôt que ceux qui prendront la peine de s'attaquer au grec et au latin n'ont aucun reproche à faire à ce très diligent critique. Grâce à un jeu très clair de sigles, nous pouvons toujours, avec un peu d'attention, reconnaître ce qu'il tient pour le texte des manuscrits. Mais la traduction est naturellement celle de son texte (1) : le commentaire devra avoir la même base; de sorte que les conclusions pourraient bien être déduites de textes quelque peu éloignés de leur teneur primitive. L'écart ne sera pas grand, parce que l'auteur est pénétré des principes de l'hermétisme. Mais, et c'est là, selon nous, le vrai point de la question : il arrivera ainsi à une sorte d'orthodoxie hermétique qui dissimulera les altérations que la tradition a pu subir, et qui sont précisément d'un grand intérêt pour en fixer l'histoire. L'esprit de cette critique est trop conciliant : mieux vaudrait conserver les contradictions. Je sais bien que Scott prétend restaurer le texte primitif exempt de ces tares. Mais n'est-ce pas une tâche chimérique que de retrouver les termes mêmes et, après tant de bouleversements, l'ordre de la première pensée? Il semble que le texte des mss. étant établi et nettoyé, les autres conjectures devraient se trouver seulement dans le commentaire.

Voici un exemple d'une correction inutile dans l'*Asclepius* XLI[a]. Les mss. portent : *vis suggeramus patri iusserit ut ture addito*, ce qui s'entend très bien. Scott écrit *vis suggeramus*] *patri tuo e ritu* [*ut ture addito*. C'est inutile, et un Latin cultivé comme Victorinus eût-il écrit cette cacophonie : *tuo e ritu ut tu...?*

Correction exagérée (*Ascl.* XLI[b]) : *lumen maximum solo intellectu sensibili*, devient très clair en écrivant *sensibile* (*Thomas*). Scott écrit *sensibilium*, qu'il traduit τῶν νοητῶν (!); c'est plus obscur qu'avant.

Correction de conciliation et mal placée. Dans XXXIII[b], l'*Ascl.* parle des démons et des héros. Il n'y a rien à objecter. Mais Sc. rapproche de ce texte Lydus (*de mensibus*) IV, 32 et 149 (2), et comme Lydus ne parle pas des héros, il supprime les héros dans l'*Asclepius*. Il est pourtant assez évident que le texte de Lydus se rapporte à *Ascl.* XXVIII où l'on parle de la même manière de la façon dont sont tourmentées les âmes et dans les mêmes régions de l'air. A la vérité il y a contradiction entre Lydus qui parle de démons purificateurs et *Ascl.* qui admet un châtiment éternel infligé par le démon suprême. Faudrait-il donc retoucher l'*Asclepius* ou Lydus? Mieux vaudrait constater cette divergence qui en dit long sur la manière dont étaient transmis ces textes.

Mais tout cela regarde déjà le commentaire. Attendons. Ce qui nous est donné excite une espérance impatiente qui ne sera certainement pas démentie. L'hermétisme aura enfin été étudié dans toutes ses parties et par un critique très au courant des mouvements intellectuels du temps. Le premier mouvement du recenseur

(1) Et même, pour l'Asclepius, plutôt la traduction du grec primitif supposé que du latin!
(2) Et non 148.

a été d'arrêter une étude désormais inutile. Mais l'intérêt que va susciter le grand ouvrage de M. Scott rend peut-être moins étrange notre tentative de proposer çà et là quelques vues un peu différentes.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Jérusalem.

P.-S. Ces lignes étaient écrites et imprimées quand nous avons appris par une lettre obligeante de M. Kenneth Sisam, secrétaire de la *Clarendon Press,* que M. W. Scott est décédé le 26 février, à l'âge de soixante-dix ans. Le volume II était entièrement exécuté et paraîtra incessamment; le volume III qui terminera le commentaire sera au point qu'avait conçu l'auteur.

Harvard Excavations at Samaria (1908-1910) by G. A. REISNER, C. S. FISHER and D. G. LYON. Vol. I. texte : gr. in-4° de XXXII-417 pp. avec 50 + 247 fig. Vol. II : liste descriptive des pl., pp. I-XXII; plans de top. et d'architecture 1-16 (dont 3 en couleurs) et pl. 1-90 en héliotypie. Cambridge (U. S. A.), Harvard University Press, 1924.

On n'a pas oublié qu'en trois campagnes d'inégale durée, de 1908 à 1910, l'Université américaine de Harvard pratiqua des fouilles de grand style sur la royale colline de Samarie. En ce temps-là quelques notes de la *RB.* signalèrent l'heureux choix du site, l'organisation parfaite de la mission, la méthode rigoureusement scientifique de ses travaux et de sommaires aperçus de ses fructueuses découvertes (1). Des circonstances imprévues devaient longuement retarder la publication intégrale des résultats présentés aujourd'hui sous une forme qu'on peut vraiment estimer le modèle du genre.

La genèse et les premières vicissitudes de l'entreprise sont racontées brièvement par M. le prof. Lyon, qui décrit d'ensemble la campagne inaugurale (pp. 1-28). M. le prof. Reisner expose ensuite les principes dont il s'est inspiré dans une investigation toujours délicate en n'importe quelle ruine palestinienne et que compliquait ici mainte transformation de la vieille capitale israélite. Il nous fait en quelque manière assister à l'enregistrement des faits archéologiques d'où il déduira sa reconstitution de l'histoire fort mouvementée de Samarie-Sébaste (pp. 29-90). Et comme les édifices de toute nature, si bouleversés qu'ils soient, font néanmoins figure imposante en cette ruine, c'est par eux que débute la monographie proprement archéologique du site. Ils sont décrits (pp. 91-224) par M. le Dr C. S. Fisher, l'architecte de talent qui les a relevés jour à jour avec la plus élégante mais aussi la plus scrupuleuse fidélité. Le reste du matériel archéologique fait l'objet d'une série de chapitres écrits par M. le prof. Reisner (pp. 225-388). Un résumé du journal de la fouille est fourni dans les pp. 389-408 et trois tables (pp. 409-417) terminent l'ouvrage (2).

Toute fouille est, dans une certaine mesure, une destruction; sa valeur scientifique est donc subordonnée à deux conditions essentielles : enregistrement aussi impeccable que possible de tout élément de nature à éclairer sur l'évolution historique du site; communication de ces éléments d'histoire sous une forme intégrale, sincère et facile à contrôler. Il va de soi que si le fouilleur, inexpérimenté ou trop peu vigilant, laisse passer inaperçus ou néglige de relever à temps quelques détails dont l'impor-

(1) Cf. *RB.*, 1909. pp. 435-445; 1910, p. 113; 1911, pp. 125-131; pp. 290-3 (ostraca).

(2) Sans parler de la table des matières très détaillée, de la liste des figures en tête du vol. I, et de la liste descriptive des planches en tête du vol. II.

tance lui échappe, la perte, petite ou grande, est irrémédiable. Et alors même que ses relevés ont été diligents et de la plus stricte précision, si, au lieu de les livrer dans leur entière ingénuité et de telle manière que chacun en puisse faire le contrôle, il se contente d'en produire la synthèse, son interprétation aura beau découler d'une science éprouvée il lui manquera la garantie et l'évidence de la confrontation directe avec les faits. Les savants de la mission américaine ont été pénétrés à ce point, on dirait presque hantés par cette double exigence, qu'après avoir créé dans leur chantier un système d'enregistrement et de notation presque mécanique, auquel absolument rien ne pouvait échapper, ils livrent avec prodigalité cette documentation graphique dont le classement judicieux rehausse encore la probité. D'aucuns, enclins surtout à chercher seulement dans un compte rendu de fouilles des nouveautés archéologiques ou un rapide schéma d'histoire, trouveront peut-être en celui-ci trop de faits, ou si l'on veut trop d'images et le taxeront de superfluité (1). Ils lui feront même éventuellement un grief d'un mode de présentation à la fois minutieux et concis où les abréviations, sigles et chiffres tiennent souvent lieu de phrases; tandis que, à l'inverse, le procédé tout mathématique du repérage, principalement dans les tables, pourra être incriminé, de complication. Aucune de ces critiques superficielles ne sera formulée par ceux qui demandent à un compte rendu de fouilles le maximum de faits concrets, fussent-ils minimes, et le moyen d'en apprécier directement la portée. Il se peut que dans une composition plus parcimonieuse on ait évité par exemple la répétition d'un certain nombre de figures (2); mais qui songera sérieusement à se plaindre d'un luxe qui lui épargne de la peine et du temps? La complication des repères n'est qu'apparente (3); et si l'on veut bien considérer l'amas énorme de pièces enregistrées et leur caractère disparate, on s'apercevra que la difficulté de leur attribuer à toutes une rubrique adéquate était à peu près insurmontable. L'enregistrement chiffré demeure donc, en somme, l'unique procédé rigoureusement exact. On ne saurait trop applaudir une méthode qui, à force de notes, de cartes, de plans et de photographies met le lecteur en mesure de se substituer à l'explorateur et d'apprécier son œuvre à tous les moments de la fouille. Tel était l'idéal scientifique envisagé par M. Reisner et ses collègues (cf. p. 43) et c'est justice de proclamer qu'ils l'ont admirablement réalisé.

L'importance de cette publication serait déjà soulignée par le fait de ressusciter partiellement la capitale du royaume d'Israël et d'en concrétiser les avatars depuis sa fondation par Omri jusqu'à son effondrement définitif après la conquête arabe. Elle ressort mieux encore de la lumière projetée sur une phase de la civilisation palestinienne particulièrement utile à bien connaître et assez mal éclairée jusqu'ici par l'archéologie positive. En aucune des fouilles pratiquées depuis un demi-siècle sur d'autres sites l'époque de la double monarchie israélite n'avait encore livré d'aussi considérables séries archéologiques, ni de telles précisions chronologiques. Nulle part à travers la Palestine la classification ardue et la dissection stratigraphique épineuse n'avaient reçu la sanction si parfaite de documents épigraphiques : ostraca

(1) En particulier dans les séries archéologiques secondaires : tessons, menus objets de la vie courante, bibelots, parfois simples débris en métal, ivoire, os, etc., très copieusement documentés par des diagrammes fort soignés et des photographies à peu près invariablement excellentes. Heureux livre et mesquin reproche!

(2) Les fig. 1, 10-12, 14 s., qui illustrent la description générale fournie par M. Reisner, reparaissent sous les nos 18 s., 74, 51 s., 43 et 42 dans la monographie architecturale de M. Fisher.

(3) Même dans les tables, fondées sur le principe de la numérotation des objets. En quelques instants on se familiarise avec un mécanisme simple consistant à trouver dans une table le no d'inventaire de la pièce à étudier et automatiquement, dans une autre table, les renvois au texte qui la situe et la décrit.

israélites et araméens, graffites hébreux, inscr. hiéroglyphique, tablette néo-babylonienne, etc. Là où nous pouvions tout au plus discerner par des nuances techniques de vagues périodes comme les débuts, le milieu ou la fin de la monarchie, nous avons désormais des repères précis pour apprécier l'évolution de la culture israélite presque d'un règne à l'autre sur une durée d'au moins un siècle et demi, sinon deux siècles (env. 900-721). L'architecture plus encore que tout le reste bénéficie de ces remarquables découvertes. Grâce à la monographie de M. le Dr Fisher, il est aussi aisé qu'attrayant de ressaisir la physionomie monumentale de la ville aux diverses époques de son histoire et de reconnaître les modalités structurales de chaque période (1).

Aux premières décades du IXe s. avant notre ère, quand la situation privilégiée de l'altière colline fixa le choix du monarque israélite Omri en quête d'un emplacement meilleur pour sa capitale, aucune installation notable n'y existait. Tout au plus quelques traces de l'activité humaine demeuraient-elles empreintes dans l'épiderme rocheux sous la forme simpliste des cupules, canaux, cavités diverses qui attestent à peu près invariablement la pratique plus ou moins prolongée de la culture, des plantations et de l'élevage. Le majestueux belvédère culminant s'imposait comme de juste aux architectes royaux pour y situer le palais et ses dépendances. Mais leur conception se révèle grandiose pour l'époque. Bien que le développement total de cette première ville n'ait pas encore été précisé par la fouille, on a déjà de bons indices que son rempart extérieur couronnait l'escarpement de l'avant-dernière terrasse : ovale allongé dont les axes principaux mesuraient environ 400 mètres d'Est en Ouest et 250 mètres du N. au S. : soit une superficie d'une dizaine d'hectares. La méthode d'implantation de ce rempart et des murailles de l'acropole fut de créer d'abord un escarpement vertical variant de 0m.50 à 3 mètres en pleine roche, et qui fournissait des materiaux pour la construction. La crête de cette escarpe offrait tantôt un simple sillon aplani, tantôt une tranchée, mais en aucun cas cette coupure n'affectait beaucoup de régularité : comme l'escarpe elle suivait par décrochements capricieux l'allure naturelle du roc ou les hasards du travail des carriers. Jamais non plus le pied de la muraille assise au fond de cette encoche n'affleurait l'aplomb de l'escarpe : il demeurait invariablement en retrait de 0m,30 à 1 mètre environ et le plus souvent s'isolait même du rebord extérieur de la tranchée rocheuse, de manière à créer une sorte de canal d'assèchement parallèle à sa base. Sur une assise de régulation qui rachetait les denivellements de la tranchée, la muraille montait ensuite par assises moyennes hautes de 0m.40 à 0m.60, en blocs posés sur un long ou sur un petit côté suivant diverses alternances. Dès l'époque d'Omri la plupart des blocs du parement extérieur présentent sous une forme sommaire cet encadrement marginal plus finement taillé que les spécialistes désignent sous le nom de *refend*. Le champ de la pierre demeure en saillie parfois considerable et tout à fait fruste, tandis qu'il présente ailleurs un relief moindre et une taille analogue à celle de l'encadrement ravalé. Sous Achab (env. 875-851), la pratique des refends paraît notablement généralisée et perfectionnée. L'étude pénétrante de M. Fisher permet de saisir sur le vif le principe et l'évolution du refend : d'abord simple réglage d'arêtes en vue de faciliter l'appareillage, il fut pratiqué seulement sur les arêtes où il était le plus utile et avec des largeurs variables; plus

(1) Une ingénieuse gamme de couleurs permet d'étudier sur le plan d'ensemble (pl. 2) les 11 phases architecturales de Samarie. Grâce à un jeu de chiffres inscrits sur les photographies on discerne partout à première vue l'époque des constructions représentées.

tard seulement il envahit le cadre entier du bloc et fut traité comme un élément décoratif. Il semble même qu'à l'origine les blocs arrivaient de la carrière sous forme de simples prismes épannelés; le réglage d'arêtes etait fait à pied d'œuvre et à la demande, au moment où le bloc allait être lancé dans l'assise : d'où l'anomalie apparente de refends taillés parfois sur l'arête verticale de droite parfois sur celle de gauche, anomalie expliquée par la direction suivant laquelle l'assise fut construite. La paroi terminée, on donnait éventuellement aux blocs un dressage plus fini dont les menus éclats chaussaient le pied de la muraille emplissant la tranchée de fondation qu'ils débordaient souvent : remblai d'ordinaire homogène et tout à fait caractéristique. A signaler aussi l'emploi fréquent de lettres hébréo-phéniciennes et de sigles en guise de marques d'appareillage ou de carrière. Toutes ces particularités structurales jettent une vive et précieuse lumière sur la classification si controversée des soubassements du Temple et de certains remparts de Jérusalem.

La partie recouvrée du palais d'Omri présente un système de cours intérieures cernées par des salles dont la répartition ne nous est plus toujours claire; dans l'ensemble toutefois c'est le principe oriental à peu près invariable de concentration de la vie princière suivant ses divers aspects publics et privés en des groupes de locaux indépendants. A l'angle S.-E. extérieur de l'enceinte et sans attache avec elle une puissante tour rectangulaire d'environ $12^m \times 18$ ne serait qu'imparfaitement justifiée par l'intention de couvrir une poterne du palais; on la conçoit normalement, au contraire, comme un poste de guet, en même temps qu'un stationnement pour la garde royale, suprême asile au besoin si l'enceinte palatine était forcée par quelque audacieux coup de main (1). Achab développa très largement le palais dans un style plus luxueux (2). L'enceinte casematée — qui trouve à Jérusalem et ailleurs, dans la même période des répondants si exacts — paraît s'être dilatée surtout au N. et à l'O. enfermant plusieurs groupes d'édifices nouveaux et une ample piscine. Les agrandissements continuent sous Jéroboam II (782-741), mais confinés sur le front O., seul point où la plate-forme naturelle s'y prête encore. Contiguë à l'angle extérieur S.-O. reporté tout au bord occidental de l'escarpement une nouvelle tour-vigie, ronde cette fois, fut campée comme un pendant à la tour rectangulaire primitive et pour un rôle identique (3). Les limites du palais et du rempart extérieur sous Jéroboam ne furent modifiées notablement ni dans la pâle restauration par les colons assyriens (époque *babylonienne* dans la terminologie du Mémoire), ni aux temps grecs et séleucides cependant fort prospères. Malgré la rhétorique de Josèphe, la ruine de Samarie par Jean Hyrcan (109 av. notre ère) ne fut pas l'anéantissement. Une génération plus tard l'habileté politique de Gabi-

(1) Cette tour n'est pas sans analogie avec le « fort septentrional » de M. Sellin à Ta'annak (cf. *Canaan*. p. 61 s. fig. 32 et pl. I, VI). Elle évoque les tours bibliques de Penouel par exemple (*Jug.*, VIII, 9, 17 . ou de Sichem (*Jug.*, IX, 46 ss.) pour n'en pas citer d'autres.

2) M. Reisner estime (p. 61) que l'appareil soigné en blocs de calcaire blanc promptement patiné à l'air dut suffire à provoquer l'appellation de « palais d'ivoire ».

(3) C'est le meilleur antécédent technique à la tour ronde isolée dans la fortification de Jérusalem (cf. *RB.*. 1922, p. 551 ss., fig. 2, 4, etc.). Celle-ci, dans sa forme actuelle, est d'époque post-exilienne (*loc. cit.*, p. 558), mais on devra maintenant envisager si Néhémie ne l'aurait pas simplement restaurée. Celle de Samarie, d'abord incorporée telle quelle au rempart de l'époque *babylonienne*, fut remplacée dans la période grecque ou hellénistique par une tour quadrangulaire dont l'adaptation à l'angle irrégulier du rempart est assez originale. Au lieu de chercher — comme le fait M. Fisher, p. 125 — une explication accidentelle de cette apparente anomalie si facile à éviter dans l'hypothèse où l'ingénieur aurait eu en vue un saillant rectangulaire normal et d'égale saillie sur les deux fronts, il faut probablement y voir l'application ingénieuse d'un principe de la fortification grecque : dissimilitude des angles d'incidence d'une tour sur les courtines.

nius rendit quelque lustre à l'antique cité qui devait atteindre, aux jours d'Hérode, l'apogée de son opulence et de son développement — env. 80 hectares. — Une des plus importantes créations hérodiennes à Samarie fut celle du grand temple remanié plus tard sous Septime Sévère (1). Quel qu'en puisse être l'intérêt comme élément de comparaison avec la restauration du Temple de Jérusalem, on déplorera que cette installation grandiose au cœur même de l'ancien palais royal ait irrémédiablement bouleversé ou supprimé les édifices antérieurs. Tout porte à croire que dans le choix de cet emplacement Hérode fut guidé par l'existence de quelque lieu du culte perpétué depuis les jours lointains d'Omri, dont l'acropole ne pouvait être dénuée d'un sanctuaire. A moins de supprimer tout vestige du monument hérodien l'on doit sans doute abdiquer l'espoir de jamais rien connaître du temple hérétique de Samarie.

Dans la monographie architecturale des époques postérieures au début de notre ère on signalera surtout le joli mausolée romain (p. 220 ss.) qui se classerait très bien au temps des Sévères. Ce petit édicule sur plan carré offre, en effet, l'intérêt de conserver intacte sa couverture en forme de dôme surbaissé porté sur pendentifs appareillés. Avec quelques tétrapyles de colonnades romaines et le mausolée de *Qaṣr Noueijis* près d'ʿAmmân, c'est sans contredit l'une des plus anciennes attestations actuellement connues du principe de la coupole sur pendentifs : IIe-IIIe s.

Les célèbres *ostraca* occupent naturellement la place d'honneur en tête des séries archéologiques. Ils sont au nombre de 75; mais décompte fait de *huit* en fort mauvais état qui sont plutôt des étiquettes tracées en arameen. et de quelques graffites hébreux, il reste 63 documents israélites contemporains du règne d'Achab — annees 9, 10 et 15, par conséquent environ 871-852 av. notre ère. — Le mémoire excellent que M. Reisner leur consacre en définit la date, la forme matérielle, la teneur et la signification. D'après lui, ce sont pour la plupart des espèces de bulletins d'expédition qui accompagnaient les jarres de vin et d'huile aux magasins royaux et qui reproduisaient avec peu de nuances un libellé théorique : « *En l'an X... Envoyé de* X... (n. de lieu) *à N...* (n. de pers.). *Pour livrer à N...* (autre n. de pers.). » Çà et là quelque spéculation sur l'équivalence de valeur entre huile et vin, ou sur le rôle respectif des diverses personnes mentionnées dans un même bulletin de transit paraîtront fort précaires; il eût sans doute été plus utile d'analyser les noms propres (2) et de situer les noms de lieux, dont une douzaine au moins peuvent être identifiés avec une solide précision (3). Des fac-similés très sinceres et quelques phot. permettent l'étude directe de ces documents guere moins intéressants par leur paléo-

(1) Cf. *RB.*, 1909, p. 437 ss.

(2) Il est curieux, par exemple, de rencontrer (n° 51 la mention d'un « judeen » au nom d'Aḥa, אחא היהד[י] (p. 237, 244 s.). La lecture est certaine; et si l'interpretation de M. R. est admise. comment ne pas avoir aussitôt en mémoire le sceau de Beth Sémès où figure un énigmatique בעדאל (fils de) חאה (*P. E. Fund's Annual*, II, 91 s., fig. 41)? Le groupe lu לחאה (l. 1 pourrait bien être à lire לחא = לאחא et le dernier sigle — à lire probablement ב — rattaché à la l. 2 : בר עדאל, plus satisfaisant que בעדאל : à moins qu'on ne cherche à rapprocher aussi ce nom problématique du בדיו assez incertain dans l'*ostracon* n° 58.

(3) Sur les vagues communications préliminaires le P. Abel avait déjà signalé bon nombre de ces identifications (*RB.*, 1911, p. 292 s.). Il est curieux que cette utile tentative ne soit tombée sous les yeux d'aucun des éditeurs du Mémoire définitif. En se plaçant dans une perspective locale concrète M. R. pouvait simplifier avec avantage son libellé théorique des *ostraca*, manifestement à concevoir comme des notes ou des reçus délivres par certains collecteurs de taxes en nature. M. le prof. Albright vient de consacrer au sujet une substantielle étude (*Journ. Pal. Or. Society*, V, 38 ss.). Il formule ainsi le type principal de ces documents : *L'an X... De...* (tel lieu). *Affaire de N...* (nom du percepteur royal). *Au compte de N...* (nom du ou des contribuables ou fonctionnaires locaux . Il donne des circonscriptions administratives ainsi suggérées une très séduisante répartition.

graphie que par leur teneur. Ils ont une physionomie franchement cursive qui pouvait surprendre à l'époque de la découverte et faire hésiter sur une date aussi haute que le milieu du IXe siècle, mais qui se passe aujourd'hui de justification depuis que sont connus les textes phéniciens du XIIIe siècle, à Byblos. Le vase d'albâtre au nom d'Osorkon II (874-856), trouvé sous le même dallage que plusieurs *ostraca* fournit au surplus un appoint d'évidence pour leur date (1). Parmi les plus remarquables chapitres de la monographie archéologique il faut se borner à citer ceux qui traitent de la céramique (2), des monnaies, — dont la série est copieuse depuis à peu près le début des temps hellénistiques, — des anses rhodiennes et autres avec estampilles inscrites, etc. Un tel amas de faits concrets échappe à l'analyse; on ne peut qu'en louer la parfaite clarté de classement et l'élégance de présentation.

Tout au plus regrettera-t-on que le Mémoire se limite presque invariablement à cette présentation matérielle, à l'exclusion de tout commentaire et de rapprochements capables souvent d'éclairer sur la nature des objets. Les auteurs étant libres de se fixer une telle méthode, la remarque ne serait même pas formulée s'ils n'avaient eux-mêmes, ça et là, dérogé à leur principe en fournissant une référence un peu au petit bonheur. C'est ainsi qu'à propos des « marques de maçon » — lettres ou sigles — gravées sur des blocs de constructions israélites on rappelle seulement les trouvailles analogues de Megiddo (p. 119 s.), alors que les fameuses marques gravées ou peintes sur les soubassements du Ḥaram à Jérusalem pouvaient fournir aussi d'utiles analogies. Mais précisément parce qu'on était sobre de telles comparaisons, du moins fallait-il leur donner toujours l'exactitude désirable. Or, à propos de certains grimoires d'ouvrier désœuvré sur un bloc du palais d'Omri, on observe (p. 97, n. 1) que M. Macalister a considéré comme pictographie néolithique des « tracés similaires » et on cite *Excav. of Geze*, I, 145. Ceux qui prendront la peine de s'y reporter constateront avec surprise qu'il n'y a rien de semblable; il ne s'agit pas de grimoires sur un bloc israélite, mais des curieux graffites qui couvrent les parois d'une caverne bloquée depuis la première période sémitique à Gézer. Ce que l'on comparerait serait, au contraire, assez bien la dalle figurée dans *Exc. Gez.*, II, 8, fig. 209. — Au sujet de certains « autels en pierre » décrits et datés vaguement par M. Reisner (I, 333) et figurés pl. 80, c'eût été vraiment le cas d'une référence aux amples trouvailles similaires, *v. g.* : *Tell el-Mutesellim*, p. 127 et pl. XL *a*; Jérusalem, *RB.*, 1910, p. 263 s.; et surtout Gézer, où M. Macalister leur a consacré (II, 439 ss.) une excellente discussion. Hâtons-nous de le redire, puisqu'un compte rendu de fouille n'est pas du tout un commentaire plus au moins érudit, mais essentiellement une documentation archéologique, le Mémoire de MM. Lyon, Reisner et Fisher sur les fouilles de Samarie ne laisse vraiment rien à désirer en précision scientifique, en richesse et en élégance. On ne peut assez vivement souhaiter que l'Université de Harvard complète bientôt, dans l'antique capitale israélite, l'exploration si brillamment inaugurée.

L. H. VINCENT, O. P.

(1) L'inscr. hiérogl. chiffre à 81 *hins* la contenance de ce vase (p. 247 C 1 et 243 a-c; cf. p. 334, fig. 205). C'est un nouvel exemple de vase égyptien calibré n'appartenant pas à la série usuelle inscrite au nom de Thoutmes III (Voir G. Sobhi, *Journ. of Eg. Archaeol.*, X, 1924, p. 283 s.). Le fond brisé ne laisse guère la possibilité de faire intervenir ce récipient dans la détermination toujours incertaine du *hin* égyptien (entre 42 et 55 centilitres). Il est assez remarquable que les déterminations métrologiques n'aient pas du tout retenu l'attention de M. Reisner: il n'a même pas indiqué la valeur des nombreux poids qu'il enregistre et classifie (p. 344, 362 s.).

(2) Sans documentation bien nouvelle dans la période *israélite*, mais beaucoup plus variée dès l'époque *babylonienne* et de bonne heure influencée par une très active importation des beaux vases attiques et de leurs divers succédanés.

BULLETIN

Nouveau Testament. — *Evangiles.* — On a annoncé ici même (1) le Commentaire du Nouveau Testament entrepris par des Pères français de la Compagnie de Jésus. Après le saint Matthieu du R. P. Durand, le saint Marc, par le R. P. Huby, l'éditeur de *Christus* (2). Quelle joie de voir cet évangile, court mais exquis, si négligé naguère, même par le grand Maldonat (3), apprécié enfin, et traité comme il le mérite! On en est donc venu, parmi les catholiques, à y voir autre chose qu'un abrégé de saint Matthieu. Non que le R. P. Huby se soit lancé dans les controverses littéraires qui ont été le principal épisode de l'étude des évangiles synoptiques parmi les critiques indépendants. Tel n'est pas le but de la collection, et par conséquent elle n'est pas animée de l'esprit des batailles. Mais il sera permis de dire qu'elle en a profité. Le R. P. Huby s'en ouvre à nous : « Après les travaux des trente dernières années, où la réponse aux attaques du dehors constituait une tâche urgente, il nous a paru que le moment était venu de faire moindre la place de la réfutation et beaucoup plus large, celle de la simple et tranquille exposition » (p. v). Mais d'où vient à l'auteur cette sérénité (4) et cette assurance, parfaitement justifiées, que son travail sera accueilli avec confiance? On est tenté de croire que c'est parce que sa méthode, « la plus efficace des apologétiques », est en même temps une méthode critique, qui a fait son profit de ce qu'il y avait d'utile dans les études modernes, et ne s'est point obstinée à soutenir des solutions manifestement insuffisantes. L'auteur ne relève pas cet aspect critique, mais il est bien aisé de s'en rendre compte.

Il ne nous dit pas non plus quelle sera son attitude par rapport à la Vulgate. Dans le commentaire de saint Matthieu, le R. P. Durand traduit le latin, sauf indication contraire par des sigles. Le R. P. Huby semble avoir traduit d'après le grec. Du moins en maint endroit, et sans avertir (VII, 4.19, etc.), il préfère une leçon du texte grec critique. D'autres fois il avertit, par exemple lorsqu'il retranche du texte les versets IX, 44.46.49, et supprime quelques mots VI, 20; X, 26; XV, 28, ou remplace par d'autres les expressions du latin (VIII, 26; XII, 31). Qu'on veuille bien ne pas voir dans ces remarques un reproche, puisque dans tous ces cas le commentaire du recenseur a pris les devants. Aussi bien, pourquoi ne pas exprimer ma satisfaction, l'expression dût-elle en paraître puérile, du parfait accord qui règne entre nos deux commentaires? Le R. P. Huby n'a pas cru qu'il lui fût interdit de reconnaître ce qu'il devait à ses devanciers; il cite souvent le P. Lagrange, et, bien

(1) *RB.*, 1924, p. 628 ss.

(2) *Evangile selon saint Marc*, traduit et commenté par le P. Joseph Huby, S. J. Professeur au Scolasticat d'Ore Place, Hastings, in-8° de XIX-428 pp.

(3) Un peu plus de 100 colonnes au lieu de 700 pour Matthieu.

(4) ... une « exégèse sereine » p. v).

éloigné de cette odieuse tactique qui ne cite que pour les contredire les auteurs auxquels on doit le plus, c'est toujours de la façon la plus exacte (1) et la plus obligeante. Que si la citation fait défaut, la réminiscence n'en est qu'un témoignage plus flatteur de cette harmonie (2). Harmonie précieuse dans ce cas où il est question du Fils de l'homme. Les uns y voyaient un titre d'humanité, les autres un prédicat messianique, tandis que le R. P. Huby pense avec nous que Jésus s'est servi de cette expression modeste pour dévoiler sa personne avec une sage économie. Rien de plus agréable que de voir proposer comme normale une explication que nous n'avancions pas sans hésiter.

C'est d'ailleurs le caractère de l'ouvrage de poser comme désormais acquises, et si l'on peut dire, sans barguigner, des opinions pour lesquelles il a fallu lutter, et assez chaudement. Dès la première page de l'Introduction, on lit de Papias : « Il nous rapporte les dires du presbytre Jean, qui avait été disciple du Seigneur et avait personnellement connu les Apôtres. » Que disait ce Jean (3) de l'enseignement de saint Pierre? Qu'il enseignait « sans faire une composition ordonnée des sentences du Seigneur ». Voilà donc les *Logia* qui sont des « sentences ». Je préférerais aujourd'hui « paroles sacrées », mais les *logia* ne sont donc plus une écriture sacrée. Tout cela sans controverse, avec sérénité, sans doute parce que la critique a fait son œuvre.

Même tranquillité à propos du but des paraboles, qu'on nous donne encore çà et là comme délibérément obscures, comme inaugurant un enseignement destiné à être en même temps un châtiment. Oh! la belle et simple énonciation, sereine comme la vérité : « Comparées au Sermon sur la Montagne, les paraboles marquent un progrès dans la lumière » (p. 91), avec d'admirables considérations sur l'adaptation de cette manière à la capacité des auditeurs, — ce qui ne pouvait, hélas! ni exclure leurs mauvaises dispositions, ni toujours en triompher. A propos de la finale de Mc., et rappelant la décision de la Commission biblique « que la thèse de l'inauthenticité n'était pas démontrée », le R. P. ajoute : « C'est là une conclusion plutôt négative et qui ne se donne pas pour irréformable » (p. 402).

Mais je m'aperçois... « chassez le naturel »... que je m'obstine à ne voir dans l'ouvrage du R. P. Huby que ce qu'il a regardé comme tout à fait secondaire, ou comme une nécessité inéluctable, une part qu'on ne pouvait refuser tout à fait à la manie des controverses. Il faudrait donc parler plutôt de tant de pages profondes, élégantes, et d'une fine psychologie — mais non, ce n'était pas encore son objet : — disons donc de tant de pages élevées et émues, inspirées par l'accent même du Sauveur Jésus, enrichies par la doctrine de l'Église, apportant l'écho qui a retenti de l'âme des saints. L'auteur eût écrit pour éveiller ou accroître dans une seule âme l'amour pour Notre-Seigneur : ce sont des légions d'âmes qui puiseront dans son livre d'ineffables consolations.

Triste temps que le nôtre, s'il peut paraître nécessaire de prouver que Jésus a existé, non pas à des Iroquois, mais au public très cultivé et même raffiné du

(1) Sauf sur xv, 15.

(2) Par exemple dans Marc, p. CXXXVI, en parlant du Fils de l'homme, j'avais parlé de l'emploi par Jésus, d'« une certaine notation qui la tirât du commun », et à la page suivante : « Rien n'empêche d'estimer que Jésus se réservait de développer au moment voulu ce nom de Fils de l'homme en le rattachant à la vision de Daniel. » Le R. P. Huby, p. 46 : « en tirant cette expression du commun, en se réservant, quand le moment serait venu, de la relier explicitement à la vision triomphante de Daniel »...

(3) Une note de la page VIII nous prévient seulement que « tous les historiens des origines chrétiennes n'admettent cependant pas cette dualité » de Jean l'apôtre et de Jean le presbytre.

Mercure de France. Heureux temps, puisque les progrès de notre siècle, le siècle de l'histoire, ont permis au R. P. de Grandmaison d'esquisser en quelques pages les preuves que M. Couchoud avait si étrangement méconnues (1). Ce scepticisme ne s'est point produit sous l'impulsion d'un esprit borné, écartant d'un coup de main — ou de poing — ce qui le gêne. M. Couchoud, esprit très fin, voyageur attentif, n'a pas non plus glissé dans le nonchaloir de cet impérial voyageur désabusé qui se nommait Hadrien. Pour lui, la thèse des chrétiens est trop simple; celle des autres est trop visiblement arbitraire et factice. Alors il faut se jeter dans le néant de la réalité pour rebondir par la foi...

La foi sans les faits, suspendue sur le vide. Mais les faits sont là, qui, à leur manière, ont toujours la vieille horreur du vide. Le R. P. de Grandmaison les a rappelés : rien de plus solide, de plus clair, de plus net par le parti pris de s'en tenir à l'essentiel indiscutable. Et ceux mêmes qui n'auront pas lu M. Couchoud seront bien aises d'avoir à leur disposition ce manuel contre des objections moins élégantes. Le distingué critique leur fournira même un excellent point d'appui, et le R. P. l'a soigneusement mis en vedette (2) : « Cette croyance (— la nôtre —), sous une forme archaïque, mais non atténuée, emplit les premiers documents qui parlent de Jésus : les lettres de Paul. Paul n'est pas le biographe d'un sage et d'un martyr, il est l'apôtre d'un Homme-Dieu. Et les évangiles baignent dans la théologie de Paul et les brûlantes (*sic*) effluves du culte chrétien... Les croyants ont la clef de ces vieux textes. Ils les lisent sans peine, en pénètrent le sens véritable. »

Ainsi donc ce sont les exégètes catholiques qui ont raison. Ils ont raison en maintenant aux textes leur sens traditionnel, en y lisant la divinité de Jésus, la réalité de sa présence et de son action dans l'Eucharistie, l'efficacité divine des sacrements. Ils ont raison contre l'exégèse protestante, en dépit du poids énorme de ses travaux. Cela est inappréciable. Que M. Drews ou M. Couchoud ou tel autre aient nié l'existence de Jésus, cela ne va pas très loin. Ce sont flèches lancées aux étoiles, des traits n'atteignant pas leur but. Dans les études historiques il n'y aura rien de changé. Mais le jugement d'un esprit aussi dégagé de préjugés sur l'insuffisance de l'exégèse libérale pourra faire une bonne impression. Il faut lui savoir gré de sa franchise. Pourquoi ne croit-il pas avec nous ce qu'a cru et enseigné l'Église primitive? C'est parce que notre temps ne saurait admettre l'absolu introduit dans le conditionné, Dieu personnage historique, etc. Bref Jésus est impensable. — Le R. P. de Grandmaison, saint Paul qu'il cite, n'ont pas ignoré que Jésus, crucifié pour combler la mesure, était une folie pour les Gentils. Pour nous tous Jésus demeure en son fond incompréhensible. L'esprit du croyant « est débordé, non contredit, par la révélation d'un fait qu'appuient des témoignages vérifiables et véridiques, mais à la réalité duquel il n'aurait pu, sans une « instruction divine », se hausser jusqu'à décider même s'il est possible » (p. 73).

Ce petit opuscule augmentera le désir général de voir paraître le grand ouvrage du R. P. de Grandmaison sur Jésus-Christ, dont on nous dit qu'il s'achève.

La brochure du R. P. Hetzenauer sur la *Généalogie de Jésus-Christ* (3) est une

(1) Article de M. le Dr Couchoud dans le *Mercure de France* du 1er mars 1923; réponse du R. P. Léonce de Grandmaison le 15 août. M. Couchoud ayant ensuite publié « *Le mystère de Jésus* », le R. P. a publié à son tour « *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* », in-16 de VII-77 pp. Paris, Bloud, 1925.

(2) Citation du R. P., p. 30, dont nous modifions le début.

(3) P. Michael Hetzenauer O. M. Cap. Professor sacrae Scripturae, Consultor Pontificiae Com-

étude sur les deux généalogies, de Mt. I, 1-17 et de Lc. III, 23-38. Les textes sont établis, les divergences expliquées, mais sans recourir à la solution assez en vogue que la généalogie de Lc. est celle des ascendants prochains de Marie, fille d'Héli. Point. Les deux généalogies aboutissent à Joseph. L'auteur l'établit très solidement en prenant à partie successivement, et pour des motifs divers, MM. H. Vogels, P. Vogt, J.-M. Pfättisch, M. Heer, V. Hartl, et le R. P. Nivard Schlögl, tous écrivains catholiques, allemands ou autrichiens. La difficulté résultant du texte de Lc. est résolue en recourant au lévirat, qui permet de distinguer une paternité naturelle et une paternité adoptive : la première est très certainement celle qu'a indiquée Mt., la seconde est celle de Lc. — Sur ce dernier point, le R. P. est plus avancé que saint Jérôme; et un texte de saint Ambroise qui intervertit cet ordre est expédié comme non authentique ou comme le résultat d'un manque de mémoire. De plus, l'auteur croit savoir que Mt. et Lc. n'ont écrit en réalité ces généalogies qu'en vue de Marie. Elle descendait du Lévi de Lc. par Panther, Barpanther, etc., selon saint Jean Damascène. Pour que sa généalogie soit complète, il n'y aura qu'à retrouver dans Mt. sa descendance maternelle, Jacob étant frère de sainte Anne. Vraiment, ces points n'ont plus rien de commun avec une exégèse réservée. Il faut féliciter l'auteur d'avoir maintenu à Lc. III, 23 son texte authentique et son sens grammatical. Les mêmes principes critiques auraient dû empêcher l'insertion de Ioakin dans Mt. I, 11, et rendre le R. P. moins crédule sur les noms de Panther, Barpanther, qui sonnent mal. On n'admettra pas non plus comme tellement certain que le *genuit* de Mt. ne puisse avoir un sens légal.

Le sens du terme *Logia* a de nouveau fait quelque bruit. Dans une brochure intitulée *The Logia in ancient and recent literature* (1), le R. P. John Donovan, S. J., M. A., a conclu que le sens de *Logia* du Seigneur était : « Écriture regardant le Seigneur » (2). Le R. P. Walker, O. P. a estimé avec raison qu'il était tendancieux d'introduire la valeur « écriture » dans la définition des *Logia*. D'où un échange de lettres dans le *Tablet*. Le R. P. Donovan a reconnu que sa polémique avait passé la mesure, et qu'il avait — trop tard — tenté d'en corriger les termes. Il déclarait même que si sa brochure était réimprimée, il y introduirait *a goodly number of ameliorations* (3). Nous n'avons pas toutes les pièces de cette controverse sous les yeux, et il serait superflu d'y insister. Nous sommes tous d'accord entre catholiques, et on peut presque dire aujourd'hui, entre critiques, pour refuser de voir dans les *Logia* de Papias un premier état du premier évangile qui n'aurait contenu que des discours de Jésus. Papias connaissait nos quatre évangiles en grec, et il en fit sûrement la base de son exégèse. Mais fit-il un commentaire à la manière des modernes, ou son attention fut-elle attirée surtout sur les paroles sacrées du Seigneur? En fait, il ne les connaissait que par l'intermédiaire de l'écriture, et l'on peut dire que, dans un sens concret, les paroles de Jésus-Christ étaient pour lui l'évangile. Mais il nous a fait savoir combien il était désireux de connaître par une voie de tradition ce qu'on savait de plus sur le Maître. Il est donc plus sûr de garder au mot *logion* son sens authentique de paroles sacrées, d'oracle divin, de Révélation, que cette Révélation ait été ou non écrite, ce qui n'ajoute pas à sa valeur. Et ce sens est très catholique. C'est peut-être à

missionis Biblicae. *De genealogia Iesu Christi* secundum Matthaeum et Lucam, dans la collection Lateranum, pubblicazioni del pont. seminario Romano maggiore, 8° de 95 pp. Roma, 1922.

(1) 8° de VII-44 pp. Cambridge, 1924.

(2) P. 37 : Papias... used it with that definite meaning — i. e. in the sense of Scripture « pertaining to the Lord », et même, p. 32 : *the written records of Christ.*

(3) *Tablet* du samedi 3 janvier 1925.

quoi s'est arrêté en somme, le R. P. Donovan (1). Ce qu'il faudra absolument exclure de la controverse, c'est son interprétation de Papias, qui aurait opposé la manière de Marc non pas à celle de Matthieu, mais à celle de Pierre. Tandis que Pierre n'avait pas composé des *Logia,* Marc en aurait composé; ces *Logia* sont donc un évangile, et il faut en dire autant de ceux de Matthieu. Il est clair que Papias n'opposait pas Marc à Pierre, mais excusait Marc qui n'avait guère pu faire autre chose que ce qu'avait fait Pierre lui-même. Si Pierre n'avait pas composé de *Logia*, comment Marc eût-il pu en composer? Ce qui revient à dire qu'il ne l'a pas fait, et c'est par là que Matthieu avait pu se distinguer de lui. Le R. P. Hermann Dieckmann S. J. a accepté facilement cette équation de *Logia* avec Paroles et faits dans l'évangile de Marc (2). Il y avait donc lieu de signaler cette méprise.

Saint Paul. — M. Maurice Goguel, Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, poursuit rapidement la publication de son *Introduction au Nouveau Testament.* Le quatrième volume vient de paraître : il est consacré aux épîtres pauliniennes; mais un cinquième volume traitera du même sujet. Ce n'est donc qu'une première partie (3). Les deux volumes seront moins une introduction à chaque épître selon l'ordre ordinaire du Canon qu'une vie de saint Paul, comprenant avant tout son action religieuse et intellectuelle, dont les épîtres sont le principal témoignage. On les rencontrera donc au fil de l'histoire. Et vraiment on ne peut que féliciter l'auteur d'avoir suivi cette méthode. A mesure qu'on a mieux compris le caractère des épîtres, leurs relations avec des personnes, des controverses, des besoins, des temps déterminés, on a senti qu'elles ne pouvaient être expliquées sans qu'on tînt compte de leur origine. M. Goguel est entré résolûment dans cette voie. Il s'excuse cependant de ne point aller au bout de cette méthode en poursuivant jusqu'au fond l'analyse de la pensée de saint Paul et ses origines. En somme il écrit une Introduction au Nouveau Testament, et non point une théologie. Il ne traitera donc du dogme paulinien « qu'en fonction des problèmes littéraires » (p. 16). Cette idée directrice s'entend assez; le thème est bien indiqué; ajoutons qu'il est traité avec une critique assez sevère, très sobre, très soucieuse de ne rien accepter qu'à bon escient. Cette sévérité s'exerce tout d'abord contre les élucubrations de la critique extrémiste issue de l'école de Tubingue, si bien que les conclusions de M. Goguel — du moins dans ce premier volume, et pour ce qui touche à l'authenticité des épîtres — sont très modérées et presque traditionnelles. Disons même que l'étude des épîtres nous paraît être ce que M. Goguel a écrit de plus sain, de plus judicieux. Ajoutons cependant que le résultat n'est pas celui qu'on attendrait, car il est compromis d'avance par une théorie très hostile à l'autorité des Actes. Cette funeste influence s'étend tout d'abord à la chronologie de la vie de l'Apôtre, sur laquelle il y a tant à discuter. Pourtant nous ne saurions dissimuler notre étonnement à voir un critique aussi averti et aussi discret « tenir pour établi » que Jean, fils de Zébédée, périt martyr dans la persécution d'Hérode Agrippa en 44 (p. 95).

Et sur le temps que le ressuscité passa avec les Apôtres, fixé à quarante jours par les Actes (I, 3), il en vient à préférer un délai de dix-huit mois sur la foi de l'Ascension d'Isaïe. Ce livre n'étant pas hérétique est donc ecclésiastique, et par

(1) *Tablet* du 17 janvier.

(2) *Theologische Revue*, 1925, p. 51 : Als bindend muss wohl die Erklärung angesehen werden die Papias selbst gibt, wenn er im Fragment über das Mark.-Ev. « Worte und Taten » als « Herrenlogia » bezeichnet. La confusion va *crescendo*.

(3) In-16 de 421 pp. Leroux, 1925.

conséquent il représente « une tradition ecclésiastique » (p. 92)! Et c'est au texte des Actes à s'incliner comme n'étant qu'une interpolation récente! Heureusement l'Église catholique met un peu plus de soin à contrôler les titres des traditions ecclésiastiques.

Enfin la conférence — nous disons volontiers le concile — de Jérusalem d'après Actes XV étant parallèle au voyage de Paul d'après Actes XI et XII, on le place en l'an 44. Si bien que la chronologie de saint Paul est ainsi conçue : conversion vers la fin de l'an 29, Jésus étant mort à Pâque en l'an 28, concile en 44, et Paul devant le tribunal de Gallion entre mai 51 et mai 52. Ici M. Goguel rejoint très exactement les conclusions de notre collaborateur M. Brassac (1), tous deux s'accordant à concéder à la rigueur la date extrême de l'an 53. Il saute aux yeux que toute cette chronologie s'appuie moins sur les épîtres que sur une critique extrémiste des Actes et des évangiles.

A propos des épîtres elles-mêmes, l'auteur est beaucoup mieux inspiré. Nous n'avons rien à objecter à son opposition contre une étude trop systématique des textes envisagés isolément; car il ajoute : « Si les épîtres sont autre chose que la traduction directe du paulinisme, le paulinisme n'est pas une chimère, seulement le rapport où il est avec les épîtres est plus complexe qu'il ne semble au premier abord et il ne peut être reconstruit par une simple juxtaposition des formules qu'on trouve dans les épîtres » (p. 64 s.). Ce rapport complexe, M. Goguel cherche à le déterminer, en se tenant prudemment à l'écart des systèmes trop subjectifs qui ont prétendu fixer le développement de la pensée de Paul en faisant alterner le conscient, l'inconscient et le subconscient. Apres l'enquête, voici la conclusion : « Dans ces conditions, sans nier qu'il y ait eu un développement de la théologie de Paul au cours de son ministère, nous croyons plus prudent de ne pas essayer, avec les documents dont nous disposons, de retracer ce qu'a pu être ce développement » (p. 214). Il ne faudrait pas non plus voir l'origine de la théologie de Paul dans une vue particulière : « Paul apparaît ainsi nettement comme le porteur d'une tradition. Il serait faux de réduire tout le paulinisme à cela et de lui refuser toute originalité, mais c'est une erreur non moins grave que d'insister seulement sur ce qu'il contient de nouveau » (p. 193).

On sera surtout curieux de connaître l'opinion de M. Goguel sur la conversion de saint Paul. Si les termes qu'il emploie représentent pour lui ce qu'ils sont pour nous — et pourquoi en douter? — cette conversion suppose une intervention surnaturelle de Dieu : « Ces textes montrent que Paul a attribué sa conversion à un acte de Dieu qui s'est imposé à lui comme une force irrésistible. La conséquence de cet acte a été de lui révéler le Fils de Dieu; sa forme a été une vision du ressuscité » (p. 200). Et plus loin : « La conversion a été pour Paul une révélation du Fils de Dieu : il a vu le Christ vivant, telle est son expérience essentielle » (p. 207). Nous ne supposons pas que M. Goguel récuse ce témoignage de Paul. En tout cas il a bien analysé les textes. Et il ne dissimule pas sa pensée sur d'autres essais moins heureux : « La majorité des interprètes protestants nous paraît avoir complètement fait fausse route, en tendant d'une manière plus ou moins consciente, à représenter la conversion de Paul sur le type de celle de Luther » (p. 204).

Même mise en garde contre le préjugé protestant au sujet du prétendu mariage de Paul, que M. Goguel relègue parmi les opinions tendancieuses. Quant à l'infirmité de l'Apôtre, rien n'autorise à conclure à une épilepsie. Le diagnostic ne saurait être

(1) *RB.*, 1913, p. 50.

fixé avec précision ; il faut seulement admettre un mal chronique avec des crises aiguës.

Pourquoi faut-il que M. Goguel, si bien prémuni contre les systèmes en vogue au XIXe siècle, se montre si accueillant pour l'invasion plus récente des mystères païens dans la théologie paulinienne ? N'en trouvant aucune trace dans la carrière apostolique de l'apôtre, il est réduit à supposer une influence de jeunesse et même d'enfance. Quand Paul parle du culte païen, « il n'émet aucun doute ni sur l'efficacité du sacrifice, ni sur la réalité de la communion qui en résulte... C'est dans son enfance que ces idées ont dû pénétrer dans son esprit puisqu'elles forment une des assises premières de sa pensée » (p. 169). Comment pouvaient-elles se loger dans le cerveau d'un pharisien autrement que comme les formules mensongères du culte des démons ? Or voici ce qui est arrivé à Paul converti : « Il a réagi vis-à-vis d'elles d'une manière très originale, ne les critiquant pas en elles-mêmes, mais les intégrant dans son système de pensée » (p. 170). En quoi consiste cette réaction, alors qu'une note nous montre l'impression reçue à Tarse dans son enfance « renouvelée et ravivée au cours de ses voyages missionnaires » ? Ainsi Paul, s'imaginant détruire le paganisme, était en réalité conquis par lui ? L'école de Tubingue n'a peut-être rien écrit qui fût aussi hardiment contradictoire en soi que cette réaction qui capitule, rien qui fût aussi peu digne de la conscience intellectuelle de Paul comme de sa conscience morale. Et ce paradoxe est présenté comme une évidence : « Si évident que soit le caractère hellénique de la pensée sacramentaire de Paul... » (p. 170). Comme s'il s'était contenté de dire de Jésus ce que les païens disaient de leurs dieux !

Dans ce premier volume, les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens ouvrent la série. Ce point ne saurait être discuté. L'authenticité de la première est généralement admise. Celle de la seconde est encore fortement attaquée. M. Goguel montre qu'il n'y a pas contradiction entre les deux épîtres, reconnaît qu'elles sont très apparentées, mais cependant il lui paraît que les destinataires de la seconde n'étaient pas au même degré d'initiation relativement à l'apocalyptique et qu'ils étaient même dans des dispositions presque opposées. Ne voulant pas renoncer à l'authenticité paulinienne, il avance la conjecture que la seconde épître a été écrite à l'église de Bérée. On objectera sans doute que c'est résoudre une difficulté par l'inconnu, en se privant de l'appui de la tradition.

La troisième épître en date serait celle aux Philippiens. M. Goguel soutient son authenticité et son intégrité, mais la suppose écrite du temps où l'Apôtre aurait été captif à Éphèse. Nous doutons que cette opinion ait quelque chance de l'emporter sur l'adaptation à la captivité romaine, surtout tant que la captivité à Éphèse ne sera pas mieux établie.

La seconde partie de cette étude sera d'autant plus importante qu'elle traitera des principales épîtres de l'Apôtre.

Nous avons été fort encombrés par le prétendu Paulinisme de saint Marc. M. Loisy lui avait fait très bon accueil, comme à toutes les conquêtes de la critique. En soutenant l'opinion contraire dans le Commentaire de Mc., nous avions l'impression de remonter un courant très fort. Aussi fûmes-nous tenté d'enregistrer avec satisfaction la conclusion purement négative de M. Werner dans son étude sur l'*influence de la théologie paulinienne sur l'évangile de Marc* (1). « Quand Marc coïncide avec Paul, il s'agit

(1) *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie, von Martin WERNER, Lic. theol. an der Universität zu Bern, 8° de VI-216 pp., Giessen, Töpelmann, 1923.

toujours de conceptions primitives communes aux chrétiens » (p. 209). Mais une seconde conclusion passe la mesure et montre qu'à suivre M. Werner, il y aurait plus à perdre qu'à gagner. S'il déclare qu'il ne peut être le moins du monde question d'une influence de la théologie paulinienne sur l'évangile de Marc, il ajoute que Marc est souvent en contradiction avec Paul.

Et en effet, passant en revue tous les thèmes sur lesquels Paul et Marc ont pu se rencontrer, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme, le Fils de David, la mort du Christ, la Loi, la foi, les sacrements, l'eschatologie, etc., l'auteur relève dès le début des contradictions essentielles. Dans Mc., Jésus n'a point voulu descendre de David; dans Paul, il est descendu de David selon la chair; dans Mc., le titre de fils de Dieu est un équivalent du titre de Messie, encore Jésus n'est-il devenu Messie qu'au baptême par le don du Saint-Esprit, il ne préexistait pas, en un mot, c'est un homme qui est devenu Messie : dans Paul, c'est le Fils de Dieu préexistant qui est devenu un homme, etc. On voit que M. Werner est un adepte convaincu du libéralisme protestant, sauf la non-participation au Paulinisme de Mc., dont il ne veut pas entendre parler. Il faudra donc lui demander comment, Paul ayant écrit le premier, Marc s'est montré tellement retardataire, et comment ces deux disciples de Jésus-Christ ont pu se contredire presque sur tous les points du thème essentiel de la Christologie. Mais ce n'est pas le lieu d'agiter tant de questions, et si importantes. On pourra mettre à profit mainte protestation de l'auteur contre une exégèse trop systématique, et il a certes raison de regarder Marc comme un historien plutôt que comme un doctrinaire allégoriste. Son ouvrage pourra, comme il l'espère, servir d'antidote au dernier manifeste d'Arthur Drews : « l'évangile de Marc témoignage contre la réalité historique de Jésus. » Mais ce n'est pas une raison pour exclure de Marc la foi chrétienne que Paul partageait avec ses frères.

M. Werner s'appuie beaucoup sur Wernle. Y aurait-il dans la grande famille du protestantisme libéral une branche suisse-allemande? L'affectation de ne citer que des Allemands ne répond guère au caractère hospitalier de nos voisins.

Critique textuelle. — Si nous connaissions le texte du N. T. que suivait saint Irénée! Son importance comme témoin très ancien n'a jamais été méconnue. Mais surtout depuis que le problème capital de la critique textuelle est devenu celui des leçons dites occidentales, il semble qu'il ne pourra être résolu que grâce à saint Irénée, évêque de Lyon, si attaché au siège de Rome. C'est pour assurer la base d'un pareil travail que durant tant d'années des savants anglais distingués ont préparé l'édition des textes du N. T. d'après saint Irénée, dont on a parlé ici même (1). Nous ajoutions qu'ils s'étaient presque arrêtés à pied d'œuvre, car les notes de M. Souter sur la nature de ces textes sont d'un critique admirablement informé, mais assez sceptique.

M. Kraft avait préparé et même écrit un ouvrage sur ce sujet (2). Il l'a évidemment revu assez à fond lorsque l'édition anglaise a paru. Ses jugements sur ses prédécesseurs sont plutôt sévères. Voyons comment lui-même a procédé.

Sa brochure est divisée en deux parties. Et d'abord, les investigations sur le texte même d'Irénée et les précautions à prendre pour avoir une base solide. Il y a d'abord les fragments grecs, sur lesquels on était tenté de s'appuyer avec plus de confiance que sur la traduction latine. Ce serait une imprudence, car ils ont été assez altérés

(1) *RB.*, 1924, p. 260 ss.

(2) *Die Evangelienzitate der heiligen Irenäus*, nach Ueberlieferung und Textart untersucht von Dr. theol. Benedikt Kraft, bischöfl. Archivar und Bibliothekar in Augsburg, 8° de XII-116 pp., Dans les *Biblische Studien*, XXI, 4, Herder, 1924.

par les copistes, cela va sans dire, mais aussi par ceux qui ont fait les extraits, et il suffit de nommer saint Épiphane pour éveiller la défiance. Cependant l'édition du *Panarion* et des *Sacra parallela* de saint Jean Damascène par Holl a beaucoup amélioré la situation.

M. Kraft n'est pas moins favorable que les éditeurs anglais au traducteur latin. Celui-ci a voulu traduire le texte d'Irénée, et non pas recourir pour les citations à des textes latins déjà en cours, puisque la traduction du *Contra haereses* est datée par M. Kraft des environs de l'an 300. Il n'a pas l'intention cependant de nier l'influence de ces textes sur le traducteur; mais cette influence, naturelle pour le choix des mots qui venaient d'eux-mêmes sous la plume, n'allait pas jusqu'à compromettre la fidélité de la traduction. Du moins on ne doit pas le supposer, et il ne faudrait pas le conclure seulement de ce que le latin s'éloigne du grec (dans les fragments où nous le possédons) pour se rapprocher des versions latines. Naturellement, il faudra se tenir en garde contre les corrections du texte latin par des copistes soucieux de l'assimiler à celui de leurs bibles.

La traduction arménienne est examinée avec soin par un spécialiste qui n'est point trop satisfait du travail de M. Conybeare. Elle était assez indépendante, et constitue, pour les parties où on a pu la retrouver, un excellent instrument de contrôle pour le latin et le grec. D'autres fragments en syriaque, éthiopien, etc. n'entrent guère en ligne de compte.

Ces préliminaires posés, il est clair que l'accord des trois textes offre une base très solide. Mais il faudra, comme toujours, se défier des allusions approximatives ou faites de mémoire (1), même quand elles sont présentées comme des citations. Spécialement pour saint Irénée, on devra distinguer le texte du N. T. qu'il suivait pour son compte et celui des adversaires dont il reproduit les termes. L'auteur reproche aux savants anglais eux-mêmes de n'avoir pas fait cette distinction. Et voilà une réflexion fort suggestive. Ainsi, après tant de travaux, à une époque qui se targue de critique, on n'avait pas encore distingué dans l'ouvrage contre les hérésies les textes catholiques et ceux qui ne l'étaient pas! Comment veut-on alors que dans l'Église primitive des textes empruntés à des Bibles plus ou moins suspectes, mis en circulation peut-être sous le couvert d'une réfutation, n'aient pas pénétré un peu partout, même dans les Bibles usitées par les catholiques? Il ne faudra pas oublier ce point quand on traitera de l'influence attribuée à Tatien ou à Marcion.

Suffisamment mis en garde contre les chances d'erreur, M. Kraft aborde dans sa seconde partie ce qui est le cœur même du sujet. Une collation de 366 variantes comprenant tout Mt. et Mc., les chapitres I, VI et XII de Lc., et Jo. I-V fournit une base assez large pour apprécier les rapports du texte personnel d'Irénée avec les grandes familles de manuscrits telles que Soden les a distinguées. D'un texte antiochien, il n'y a guère de traces, ce qui n'est pas pour rehausser la recension faite ensuite par Lucien. Mais il est dans un contact très étroit avec les meilleurs manuscrits (B ℵ) que Soden met en tête de sa recension égyptienne, et il est encore plus familier avec ce troisième texte qu'on pourrait bien nommer *x*, puisque c'est la quantité obscure que tous les critiques cherchent à déterminer. Sur les 366 variantes, 190, plus de la moitié, se rattacheraient à cette tradition. D'aucuns, et non des moindres, lui conservent le nom de texte occidental adopté par Hort-Westcott. Ce serait le texte qu'on lisait à Rome au temps de Marcion, qui aurait servi à saint Justin et à Tatien.

1) Après les avoir exclues de ses collations (p. 70), l'auteur en suppose quelques-unes (p. 86, n. 3).

Telle est, comme on sait, une des solutions du problème que pose la parenté des leçons latines avec les leçons des mss. Cureton, sinaïtique et aussi Tatien. Kraft rejette cette solution, parce qu'il n'y a aucun contact spécial entre Marcion et saint Irénée (1). Le texte mystérieux est donc qualifié de syro-latin, après Chase, etc.. et ses leçons particulières sont censées dues à l'influence d'une harmonie : nous dirons laquelle. Mais nous tenons à contester la base de faits proposée, c'est-à-dire l'existence de tant de variantes syro-latines postulant le même texte grec différent du texte critique que M. Kraft tient sans doute pour le meilleur (2 . Tous ces termes sont nécessaires. Le fait de la ressemblance n'est pas contesté, et les nombreuses dissemblances ne sauraient détruire l'impression qu'il produit. Seulement, pour que l'on puisse conclure a un texte grec qui serait divergent du texte des grands mss. anciens. il faudrait établir que ces ressemblances ne s'expliquent pas comme des coïncidences dans la traduction.

En y regardant de près. il semble qu'on devra réduire considérablement le nombre des leçons dites syro-latines. Nous n'avions pas le loisir de contrôler les 366 cas. Voici quelques exemples piqués à la fourchette. Mt. I, 19 *cogitaret* syrcur et sin. Tatien d'après Éphrem et l'harmonie néerlandaise. Mais dans Irénée ce n'est pas une citation du v. 19, c'est plutôt une allusion à I, 20 *haec autem eo cogitante*. De plus syrcur et sin ont le même verbe pour rendre εβουληθη et ενθυμηθεντος. Comment faire des collations rigoureuses en pareil cas?

I, 22 om. *totum* avec syrcur et sin. Mais Irénée attribue à l'ange : *hoc autem factum est*, ce qui excluait *totum*. Syrcur et sin ont eu peut-être la même pensée; les omissions des traducteurs pèsent peu.

I. 23 *accipiet* l. *habebit* (in utero), avec syrcur et sin. Mais la pes. a le même mot, traduit par Gwilliam *in utero habebit*. Qui oserait prononcer que le syriaque repond plus exactement à *accipiet?*

I, 24 *Mariam* l. *coniugem tuam* syrcur et sin. C'est faux pour syrsin et dans Irenée ce n'est pas une citation. On sait que syrcur évite avec soin toute allusion au mariage de Marie avec Joseph. Si Irénée avait eu la même tendance, à la bonne heure, voilà qui serait décisif. Mais il n'en est rien.

III. 3 *per proph.* l. *a proph.* D etc. Inintelligible pour moi. Qui donc a lu *a propheta?* Ce n'est pas le texte critique.

III, 11 add. *et igni* B D Θ etc. Comme D et Θ sont les corvphées de la recension I de Soden. on croirait à cette façon de les alléguer que B s'est pour une fois risque dans leur compagnie. Or D est lacuneux à cet endroit, et c'est le *supplément* qui prend la parole. En réalité la leçon est excellente et il faut seulement constater que les latins et les syriens ne s'en sont pas écartés.

IV, 8 *ostendit* (Lc. IV, 5) D 296 lat syrcur et sin Tat-ar. Mt a δεικνυσι et Lc. a εδειξεν. Mais comment distinguer en latin? Les syriens, y compris pes., ont le parfait dans les deux cas, ce qui prouve leur negligence. Ou plutôt ne sommes-nous pas souvent amenés à traduire les présents historiques par le parfait? Quant à Tatien, il a pris tout le passage dans Lc. Si D a εδειξεν cela ne prouve donc aucun rapport special avec Irénée qui avait peut-être en vue le présent.

V, 41 add. αλλα ετι, d'après l'arménien d'Irénée. Qu'en est-il de l'arménien. je ne saurais le dire, mais en grec ce serait ετι αλλα avec D et 296, latt., même la Vulgate.

(1) Argument restreint et purement négatif.

(2) Il eût dû s'en expliquer plus clairement. sa collation marque les différences d'Irénée avec le texte ordinaire, *gegenuber dem gewöhnlichen Schrifttext*. Ce n'est pas le *textus receptus* évidemment. C'est donc comme une moyenne des textes critiques : Vogel ?

Kraft ajoute syrcur et sin. En fait cur omet « encore » et de même Tat. arabe. Le texte grec, δυο est extrêmement abrupt et il est presque impossible de le traduire tel quel. Les uns ont ajouté seulement *alia*, ce qui est le latin d'Irénée, lequel vaut bien l'arménien, les autres ont ajouté « encore... autres » (*et alia*). Il est tout à fait improbable qu'un texte grec ancien ait eu la leçon représentée seulement par D et 296. L'amusant est que Tatien arabe n'ayant que δυο, Ciasca a traduit *et alia duo*, de sorte que Tatien néerlandais gravement allégué par Kraft a simplement suivi la pente générale (1).

Jo. I, 18 *in sinu* (l. εις τ. κολπον) lat. — Mais comment traduire autrement pour le sens? Kraft va-t-il postuler un grec εν κολπω?

Jo. V, 2 om. επι τη προβατικη avec syrcur (sin vacat) Tat.-ar. Cela fait l'impression de l'accord d'Irénée avec l'*ancienne* tradition syrienne. Mais pes. omet aussi et Tatien arabe représente son texte. Ce mot a dû être omis par eux comme difficile. D'ailleurs Irénée ne *cite* pas le texte, mais fait seulement allusion à la piscine.

V, 39 *in quibus* a e ff² q aura des harmonies latines savamment exhumées, Tat. Tert. Cypr. Pourquoi ne pas citer les autres syriens? Leur tournure *dabehoun* ne peut se rendre autrement que par *in quibus*, et l'arabe de Tatien est la traduction de pes. Le cas est très caractéristique. Kraft ne va pas nous proposer d'admettre un grec εν οις. Le grec authentique οτι υμεις... εν αυτοις était un peu compliqué. Les traducteurs ont rendu rondement, chacun selon le génie de sa langue, par un relatif.

V, 46 add. *et a mihi* lat. syrsin et cur Tat. Toujours cette impression d'une vieille recension syro-latine. Mais pes. et Vg. ajoutent aussi *et*. Les syriens ont la forme : « aussi en moi croyants vous seriez ». Faut-il en conclure que dans leur grec « en moi » précédait le verbe? Faut-il remettre dans le grec le *forsitan* de la Vulgate? Ce sont libertés de traducteurs, et très probablement un cas où le traducteur latin d'Irénée a laissé couler sous sa plume une locution reçue.

Ces exemples prouvent suffisamment qu'on ne saurait prendre assez de précautions avant de s'appuyer sur des traductions pour postuler un texte grec. D'ailleurs s'il faut supposer un texte grec étranger à la tradition des bons manuscrits, le plus naturel serait d'y voir un ancêtre de D, le soutien le plus ordinaire des leçons dites syro-latines. Or M. Kraft écarte cette solution, parce qu'Irénée n'a pas les leçons harmonisantes du *Codex Bezae*. On pourrait répondre que leur nombre s'est augmenté avec le temps pour aboutir au résultat que nous voyons dans ce ms. Ce qui est plus décisif c'est qu'Irénée a des leçons fort opposées (2). Mais de toute façon, Kraft a donc prouvé en faveur des adversaires de sa thèse que le texte d'Irénée ne contenait pas tant d'harmonisations!

Laissons donc de côté D pour expliquer l'une des faces du texte d'Irénée, et contentons-nous de ses rapports avec les seuls syro-latins. Aussitôt s'offre la solution de Tatien, chère à Soden et à Vogels. Kraft nous a souvent laissé entrevoir cette solution. Le moment venu il la repousse et avec infiniment de raison. Car enfin, Irénée, l'homme de l'évangile quadruple ne devait éprouver aucune sympathie pour un évangile mélangé. Quand il cite, c'est toujours un des évangiles distincts, et il lui arrive de les comparer les uns aux autres, même dans les cas où il se rapproche des Syriens. Tatien, hérétique, lui aurait été particulièrement suspect. Si bien que Kraft conclut aussi énergiquement qu'on peut le souhaiter : « il est absolument

(1) Nous-mêmes y avons cédé quelque peu en ajoutant « milles » pour éviter une fin trop dure.

(2) Par exemple sur Lc. x, 1 soixante-dix et D soixante-douze. Irénée spécule sur le chiffre de 72 (III, 22, 3), mais c'est à propos de la généalogie de Luc.

exclu qu'au temps où écrivait Irénée un manuscrit de l'évangile employé par lui ait été complètement imprégné de leçons empruntées à une harmonie syrienne établie après 172 » (p. 97).

Voilà qui est clair, et si les leçons syro-latines qu'on constate dans Irénée ne peuvent avoir Tatien pour ancêtre, il semble donc que toute harmonie soit exclue. C'est alors que l'argument rebondit. A défaut de Tatien, Kraft postule une harmonie qui devra être antérieure à 150 puisqu'elle aura déjà été mise à profit par saint Justin. Et c'est ici que l'ouvrage de Kraft devient, sans doute contre son intention, une sorte de *reductio ad absurdum* de tout système qui attribue les leçons dites syro-latines à une harmonie. Car enfin, cette harmonie antérieure à l'an 150 devra être exactement celle de Tatien, sans quoi elle n'expliquerait pas les leçons syriennes et leur accord avec les latines. La conclusion c'est donc que Tatien n'a fait que copier ou traduire cette harmonie. Lui, le seul auquel l'antiquité ait attribué un *diatessaron* est dépouillé de ses droits d'auteur au profit d'un ouvrage dont personne n'a jamais parlé! Qu'on note bien que Kraft ne peut comme M. Burkitt se contenter d'un diatessaron latin, puisqu'il lui faut un ancêtre du grec de saint Irénée. Un diatessaron grec lui est nécessaire, une sorte de projection dans l'inconnu de l'œuvre parfaitement historique de Tatien. Tatien domine la tradition syrienne. Un diatessaron grec est ignoré même d'Eusèbe qui, en revanche, connaît l'œuvre de Tatien. Il faut cependant désaffecter Tatien..! Qu'en penserait von Soden qui a si sottement rempli son *apparatus* de la syllabe fatidique *Ta?*

Il faudrait une dure nécessité pour s'incliner devant la nouvelle chimère. Mais quoi! les harmonisations ne peuvent-elles avoir d'autre cause qu'une harmonie? — Cela est si faux que Kraft se garde d'aller si loin. Il admet le fait si bien dépeint par saint Jérôme : on harmonisait directement d'un évangile à l'autre. Mais il se croit obligé en outre de recourir à une harmonie. Le grand ancêtre ayant disparu, on est contraint de prendre un point d'appui sur Tatien son copiste, sans quoi il faudrait renoncer à argumenter.

Voici des exemples.

Mt. XIX, 20 : dans Ir. et D centuplum l πολλαπλασιονα (d'après Mc. X, 30). Si Kraft cite cet exemple, c'est dans l'hypothèse où le texte d'Ir. et de D vient d'une harmonie. Or Tatien n'a ni Mc. X, 30 ni Mt., mais Lc. XVIII, 30 avec πολλαπλασιονα. Comment aurait-on pu lui emprunter *centuplum?*

Mc. V, 22 om. ονοματι Ιαειρος par l'influence de Mt. IX, 18. — Mais le passage est dans Tatien d'après Lc. VIII, 41, ce qui exclut l'omission.

Lc. VI, 4 εξον ην l εξεστιν d'après Mt. XII, 4. Mais Tatien suit Mc. II, 26 qui a εξεστιν, et le présent est aussi dans l'arabe (contre Ciasca, *licebat*). L'harmonie arabe suit la peschitta, nous ne l'ignorons pas; mais le cadre n'a sûrement pas été changé. Comment Tatien aurait-il été cause de variantes exclues par le texte même qu'il avait choisi?

Les leçons harmonisantes se sont donc produites dans ces cas sans le secours d'une harmonie. Pour fortifier son dire, Kraft cite 18 cas de contact entre Irénée et Tatien. Sur ces 18, 8 cas sont des omissions. Prenons un exemple positif, en apparence très séduisant.

Mt. XVI, 21 add. *et reprobari* Tat. syrcur; cf. Mc. VIII, 31; Lc. IX, 22. Syrcur est cité à tort, mais cette fois il y a une vraisemblance, parce que Tatien passe de *multum pati* dans Mt. à Mc. VIII, 31^{b} *et reprobari*. Voilà bien un cas où l'harmonie a pu induire en erreur en mettant bout à bout deux textes. En toute rigueur, on ne devrait alléguer que des cas semblables. Mais celui-là n'est pas décisif, car Irénée

cite de mémoire : il a pu ajouter *et reprobari* de son chef, puisqu'il a ajouté *et crucifigi* qui n'est dans aucun texte.

Dans une harmonie il est parfois nécessaire, par le fait du dessein que l'on poursuit, de modifier le début de certains récits.

Par exemple dans Tatien Mt. II, 1 est conçu : *Post haec Magi ab oriente venerunt.* Quand on rencontrera un phénomène de cet ordre dans un manuscrit, il faudra l'expliquer par une harmonie : attendons.

Il serait à souhaiter que les critiques, avant d'aligner les bouts de papier qui contiennent des leçons semblables, se demandent sérieusement si elles doivent s'expliquer par une leçon-source, ou si les mêmes lois de l'esprit humain et d'un office semblable n'ont pas pu amener des coïncidences. Et s'il y a emprunt harmonisant on devra examiner d'abord s'il n'a pas eu lieu d'un évangile à l'autre. Qu'on veuille bien se représenter l'état d'esprit d'un copiste ou d'un recenseur en face d'un Diatessaron. Prétend-on qu'il l'a sous les yeux ? Ou ce Diatessaron indiquait par une lettre la provenance de chaque passage ou non. Dans le premier cas il eût été parfaitement admissible de le consulter, mais on ne risquait pas de rien confondre. Dans le second cas, avec quelle conscience le copiste ou le recenseur d'un évangile se serait-il réglé d'après un texte où tout était confondu? Le résultat eût été détestable et n'eût pas manqué d'être signalé et réprouvé. Supposera-t-on que le copiste ou le recenseur ayant beaucoup fréquenté le Diatessaron en a gardé des réminiscences? Mais n'avait-on pas des réminiscences des évangiles séparés? Comment le critique moderne distinguera-t-il ces deux causes d'erreur dont les résultats sont semblables? Pour en revenir aux exemples déjà cités, le centuple s'accrochait à la mémoire plutôt que la simple multiplicité; on disait : « il était permis aux prêtres » et non « il est permis » parce que le sacerdoce n'existait plus. Les mêmes pensées se présentaient d'elles-mêmes en Occident et en Orient et produisaient les mêmes effets. Ajoutez qu'on se voyait, on se consultait, on se faisait des emprunts. Remplacer ces causes multiples d'accord par l'hypothèse d'un Diatessaron inconnu, c'est renoncer à une étude complexe, pénible, souvent sans résultat assuré, il est vrai, mais dont la réserve et les hésitations sont plus critiques que la confiance accordée à une chimère.

La critique textuelle est indispensable pour fournir à l'exégète une base solide : chacun sait ça. Elle fournit peut-être aussi la clef de bien des problèmes de critique littéraire : on ne l'ignorait pas non plus. Mais personne n'avait, avant M. Streeter, aussi étroitement uni ces deux sujets d'étude. D'ordinaire on en traite séparément. Ici les deux critiques ne sont pas confondues, mais la critique textuelle semble préparer les solutions de la critique littéraire, et la critique littéraire influe à son tour sur le choix des variantes. Elles sont placées dans le même cadre, avec ce parallélisme que les grandes cités ont donné naissance aux principales familles des manuscrits et aussi aux formes premières de l'évangile. Ce mélange est déjà indiqué dans le titre de l'ouvrage : *Les quatre evangiles, une étude sur les origines, traitant de la tradition manuscrite, des sources, des auteurs et des dates* (1).

L'extrême originalité de la méthode fait pressentir quelque tendance aux innovations, et cette attente n'est pas démentie.

(1) *The four Gospels*, a study of origins treating of the manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates, by Burnett Hillmann Streeter, Hon. D. D. Edin. Fellow of Queen's College, Oxford; Canon of Hereford, etc.; 8° de xiv-622 pp. London, Macmillan, 1924.

En matière de critique textuelle, c'est toujours moins grave. On dirait que M. Streeter s'est surtout appliqué à mettre en pièces le bloc du texte I (Jérusalem-Palestine) si péniblement amoncelé par von Soden. Et l'on ne peut suivre une pareille tentative qu'avec sympathie, tant l'association était factice, pour ne pas dire contre nature. Le premier morceau arraché à I est l'ancienne version syriaque (*syrsin* et *cur*), que Streeter rattache à Antioche. Solution très plausible, à s'en tenir à la géographie. Mais de quel droit affirmer que cette version représente l'ancien texte d'Antioche, dont nous ne savons rien? On ne peut cependant pas faire table rase de ses rapprochements avec D et l'ancienne latine. Bien plus. M. Streeter estime qu'elle est plus rapprochée de la famille du ms. de Koridethi (Θ) que d'aucun autre ms. grec existant. Cette famille Θ est un autre petit état tiré de la fédération I. Son autonomie avait été reconnue par MM. R. P. Blake et K. Lake (1). M. Streeter confirme par de nouvelles statistiques ce point.

La famille comprend désormais outre Θ son chef, la fam. 1, la fam. 13 (groupe Ferrar), les mss. 28. 565. 700 et la famille 1424. M. Streeter ajoute pour sa part que cette famille représente Césarée, comme *syr.-vetus* représente Antioche. L'ancêtre de la famille serait le texte dont s'est servi Origène à son arrivée en Palestine. Et en effet, tandis que dans les dix premiers livres de son commentaire sur saint Jean, Origène suit les anciens mss. égyptiens B et ℵ dans ses citations de Mc, son commentaire sur saint Matthieu, composé quelques années après son arrivée en Palestine (231), nous le montre sous la dépendance d'un ancêtre de la famille Θ. A cette famille, M. Streeter rattache encore Ν, Κ, Π. — Or, il est à tout le moins très curieux que ce groupe Θ Ν Κ Π soit aussi celui qui met la distance d'Emmaüs à 160 stades (Lc. XXIV, 13). Le recenseur avait noté dès 1895 (2) l'influence exercée sur la critique textuelle d'Origène par son contact avec les traditions palestiniennes. C'est au début du VIe livre de son commentaire sur saint Jean qu'il explique comment il a dû quitter Alexandrie, les cinq premiers tomes déjà achevés, et le sixième commencé. Or, c'est quelques pages plus loin qu'il argumente sur Béthanie (Jo. I, 28) et sur les Gergéséniens. Son opinion sur les 160 stades a été notée dans une glose par deux manuscrits. Si M. Streeter a raison de ranger ces quatre onciaux dans une famille issue de Césarée, la leçon 160 apparaîtra plus nettement comme palestinienne, ou plutôt les deux observations se corroborent mutuellement. On pourrait noter dans le même sens que βηθαβαρα ou βηθεβαρα, leçon origénienne, est soutenue par Κ Π 1,69 (du groupe Ferrar), tandis que Béthanie a été changée par le correcteur de Césarée de ℵ en βηθαραβα. Le ms. Θ a Béthanie, mais il a γεργεσηνων dans Mc. V, 1 et Lc. VIII, 26 et 37, derechef avec le groupe Ferrar et Origène.

Mais il restera à déterminer de quel côté est la dépendance. M. Streeter rend sa solution suspecte en concédant que la fam. Θ ne représente pas le texte d'Eusèbe. Il faut convenir aussi que les corrections du scribe de Césarée sur ℵ se rattachent plutôt à B qu'à Θ ou à D, comme je l'ai indiqué naguère (3). Le phénomène d'Origène n'est pas clair non plus. Si c'est seulement après le livre X sur Jo. qu'il s'éloigne des grands onciaux, quel manuscrit a-t-il donc suivi de VI à X? Ne serait-ce pas qu'il avait apporté un ms. de la bonne tradition alexandrine? Pourquoi lui serait-il devenu infidèle? Cette famille Θ qu'on nous représente comme à peine plus rapprochée de D que de B ℵ, a-t-elle conservé sous son badigeonnage byzantin un troisième texte aussi

(1) *Harvard Theological Review*, juillet 1923.
(2) *RB.*, *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, p. 501 ss.
(3) *RB.*, 1913, p. 496 ss.

ancien? Et, dans notre opinion que D lui-même n'est pas même un représentant dégénéré d'un texte rival de celui des onciaux anciens, que penser de la nouvelle famille dont le chef est plus récent que D de deux siècles (VIIIe s.?)? De toute façon, il est exagéré de dire que la découverte du ms. de Koridethi est comparable en importance à celle du ms. sinaïtique de Tischendorf (p. 79).

Ce n'est pas que M. Streeter soit l'ennemi des deux grands mss. B et ℵ, puisqu'ils témoignent d'un texte déjà ancien au temps d'Origène. Que s'il admet comme plus probable que B est issu de la recension d'Hésychius, c'est qu'il la suppose régie par le principe de la critique défiante et portée aux exclusions. Seulement saint Jérôme, comme on sait, dit précisément le contraire, et Streeter se débarrasse trop aisément de son autorité. Mais à ne pas s'arrêter à des noms propres, il a certainement raison de reconnaître, à côté de l'école qui enrichissait les textes et les harmonisait, une école très stricte, portée à exclure tout ce qui lui paraissait suspect. B est certainement un échantillon de cette critique sévère, trop sévère, et on peut en appeler de ses jugements. L'hypothèse que le ms. ℵ a été apporté d'Égypte à Césarée par Jérôme en personne est assez agréable. Mais s'il l'avait acheté — sûrement avec l'argent de Paula, — cette admirable amie aurait-elle consenti qu'il s'en privât?

Nous avons dit que la critique textuelle aboutit dans l'ouvrage de M. Streeter à la critique littéraire. On peut le constater à propos de la finale de Mc. L'auteur suppose — ce n'est point une affirmation, mais, comme il le dit très expressément, une « conjecture scientifique », *scientific guessing* — que le second évangile se terminait par une apparition à Magdeleine, suivie d'une apparition à Pierre en Galilée; c'est de cette finale perdue que Jo. a dérivé sa version de ces incidents, spécialement de ceux du ch. XXI. M. Streeter sait très bien qu'il n'est pas le premier à entrer dans cette voie : on ne s'étonnera pas que nous nous abstenions de l'y suivre.

L'intérêt purement textuel de cette hypothèse était de faire intervenir le siège d'Éphèse parmi ceux qui avaient une tradition distincte. Il ne figure pas cependant dans le tableau qui montre aux yeux la relation des grands sièges avec les types de textes, déclarés locaux. A vrai dire, Rome n'y figure pas non plus, si ce n'est implicitement sous la rubrique Italie et Gaule. Ce n'est sûrement pas parce que Rome n'était pas un grand siège. Carthage, comme première autorité, est représentée par *k*. C'est le mérite de M. Sanday de l'avoir reconnu, et il ne semble pas que personne le nie. Mais nous avons dit que jusqu'à nouvel ordre, le ms. de Koridethi ne peut être tenu pour un texte spécial, local, de Césarée. Dans la colonne d'Antioche, et sans raison positive, la première autorité est *syrsin*, que Streeter croit plus ancien comme texte que *syrcur*. Il faudrait selon nous retourner cette proposition. De cette colonne, il faut enlever aussi la recension héracléenne, faite à Alexandrie, et la version palestinienne, car M. Burkitt n'a nullement montré *that this was not a native Palestinian product* (p. 76); il a seulement insisté sur l'origine antiochienne de A, l'un des trois mss. du lectionnaire en dialecte araméen de Palestine. Il reste en présence comme concurrent de la tradition alexandrine ancienne le ms. D avec, au second rang, les latins *a* et *b*. C'est dire que le problème se pose toujours de la même façon.

La même vue sur le rôle des grands sièges s'étend à la composition des évangiles eux-mêmes. Marc émane de Rome, vers l'an 60, avec une seconde édition comprenant la petite apocalypse (Mc. XIII). La source Q des critiques est d'Antioche, vers l'an 50, Matthieu est aussi d'Antioche vers l'an 83, et Luc, dépendant en partie de Césarée, est originaire de Corinthe vers le même temps.

Marc est donc le premier évangile, M. Streeter estime ce point établi par la critique; mais il lui refuse absolument un Proto-Marc. Tout au plus Marc aurait-il

été révisé pour le style, mais c'est la première édition qui nous aurait été conservée. Le document Q de la critique est reçu sans difficulté, et Streeter essaie même d'en retracer le contenu d'après Luc. Ce qu'il y a ici de plus nouveau, c'est de distinguer dans Lc. un proto-Luc. En effet, au lieu de supposer que l'auteur du troisième évangile, prenant Marc pour base, l'a complété au moyen de traditions recueillies par ses soins, Streeter nous propose un premier travail comprenant les emprunts à Q et aux traditions rassemblées à Césarée et datant de l'an 60 environ. Césarée a donc eu dans l'ordre de la critique littéraire la même influence qu'elle aura sur la critique textuelle. C'est après coup que le même auteur, toujours Luc, a enchâssé dans ce premier jet les emprunts faits à Marc et les récits de l'enfance. Nous doutons que ce renversement dans la trame de Luc rencontre beaucoup de succès.

De son côté Matthieu qui s'est servi de Marc avait aussi, outre Q, une source particulière issue de Jérusalem, de sorte que le premier évangile tient de Jérusalem, d'Antioche et de Rome, le troisième de Césarée, d'Antioche, de Rome. Ce sont de bonnes conditions pour être bien informé.

Mais quel rapport établir entre Lc. et Mt.? On sait qu'ils sont d'accord contre Mc. sur un certain nombre de points de détails, et c'est là peut-être le problème le plus délicat de la critique synoptique. C'est ici qu'intervient la critique textuelle. D'après Streeter, ou bien ces petits contacts sont illusoires parce que simples coïncidences amenées par la nécessité commune aux deux de polir le texte de Mc., ou bien ils sont le résultat de variantes à rejeter. Dans ce dernier cas, la critique textuelle est dominée par la critique littéraire. Puisqu'il est certain que Mt. et Lc. ont suivi Mc., ils ne peuvent être d'accord contre lui. Il faudra donc juger que l'accord est le résultat du désir d'assimilation que nul ne nie, et qui aura rapproché par hypothèse Lc. de Mt. Par exemple, si Mc. ne parle pas (v, 27) du κράσπεδον dont parlent Lc. (VIII, 44) et Mt. (IX, 20), l'accord des deux derniers doit cesser, et pour cela on effacera ce mot dans Lc. avec D *a ff²r l*.

J'avoue que pour ma part j'ai souvent été tenté de préférer dans Lc. la leçon la plus semblable à Mc. puisque j'admets la dépendance de Lc. Mais pourquoi les copistes l'auraient-ils différencié de Mc.? On est tenté de penser que M. Streeter fait jouer le fait de l'assimilation trop exclusivement tandis qu'il faut tenir compte surtout de la répugnance à différencier. C'est aussi pousser trop loin la compénétration des deux critiques : la critique littéraire ne devra imposer son point de vue que s'il est certain et la leçon douteuse.

Relativement au quatrième évangile, la position de M. Streeter est celle de la critique libérale à la fin du siècle dernier. Il ne semble pas avoir mis en doute l'unité d'auteur, sauf pour le ch. XXI. L'ouvrage n'est pas historique, mais appartient plutôt à la bibliothèque de dévotion. Au lieu de reproduire les propres paroles de Jésus, comme procédait la tradition juive, l'auteur lui prête ses conceptions à la manière grecque. L'apôtre Jean étant mort martyr à Jérusalem, cet auteur est Jean l'ancien ou le presbytre, son disciple. Streeter s'émancipe quelque peu dans le sens de la réaction actuelle en faveur de la tradition, car il n'admet pas que Jo. dépende simplement des synoptiques : il dépend de Marc et de Luc ou du Proto-Luc, mais, s'il a connu Matthieu, — et il a dû le connaître, — il ne l'a pas accepté. Et il avait ses traditions particulières; il prononçait comme ayant autorité, connaissait très bien la topographie de Jérusalem et sa chronologie n'est pas à dédaigner.

On comprendra que nous ne saurions discuter ici tous ces points. Notons cependant un argument qui nous a paru nouveau, et qui n'en vaut pas mieux. Eusèbe n'a pas

dit ce que Papias pensait du quatrième évangile. C'est sans doute que celui-ci en pensait bien, et l'œuvre était telle, et d'une telle autorité, que le témoignage de Papias importait assez peu. M. Streeter imagine une autre raison de ce silence. Eusèbe aurait lu dans Papias des passages du quatrième evangile cites comme « Mémoires de l'ancien », c'est-à-dire en réalité de Jean l'Ancien, et il n'aurait pas jugé utile de relever la bévue; — pour lui c'en était une, mais pour nous ce serait la preuve que Papias donnait l'évangile au presbytre.

Et il est vrai qu'Eusèbe a lu dans Irénée que celui-ci faisait mention des « mémoires d'un presbytre apostolique ». Mais Eusèbe ajoute qu'il en taisait le nom, et qu'il citait de lui des « explications des Écritures divines » (1). Ce presbytre, comme Harnack et E. Schwartz l'avaient très bien compris, est le presbytre, contemporain d'Irénée, qui combattait l'erreur de Marcion.

De nouvelles hypothèses, ingénieuses et subtiles, des conjectures dites scientifiques, des rêveries sur les textes (2), tout cela n'est pas sans attrait, et, présenté comme tel, ne nuirait pas à la solidité des points dûments démontrés.

M. Streeter a toujours soin d'indiquer ce qui est selon lui le point de démarcation. D'autres placeront la limite ailleurs. Mais, propositions bien établies — quelquefois contre l'opinion des critiques radicaux, — ou hypothèses plus ou moins scientifiques, tout a dans ce volume la séduction de la clarté et de la recherche personnelle.

Lexique. — On attend toujours un emploi rationnel des documents si précieux que de récentes découvertes ont mis au service de la critique textuelle depuis l'*editio octava maior* de Tischendorf. Le texte de Hort et Westcott est excellent, mais sans la mention des variantes. Celui de von Soden est moins bon, et l'apparat présenté d'une façon détestable. Gregory était censé préparer une édition modèle : il n'a pas même laissé les premiers jalons de cette œuvre.

La lexicographie est en meilleure voie, s'il est donné à M. Walter Bauer de réaliser les espérances que fait naître le premier fascicule de son dictionnaire grec-allemand pour les écrits du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne primitive (3). Veut-on juger du progrès prestigieux des études comparatives? Il suffira de comparer ce lexique à la *Clavis* de Wilke-Grimm, dont la 3e édition est de 1888, d'ailleurs excellente, ou même au lexique de Preuschen achevé en 1910. Les papyrus continuent à déborder, comme le Nil leur compatriote, féconds comme lui. Longtemps les lexiques et les commentaires se sont obstinés à la culture en terrain clos. Deissmann, Moulton, Milligan, d'autres encore ont rompu les digues. Et maintenant, c'est toute la littérature grecque, surtout celle des temps hellénistiques, qui est appelée à faire mieux comprendre le N. T. N'étant plus isolé de son temps, moins encore devait-il être sans contact avec la littérature qui en est issue. Il faut convenir d'ailleurs que la tâche du lexicographe, toujours lourde, devient écrasante. M. W. Bauer, dont le commentaire du quatrième évangile décelait une rare connaissance de la littérature grecque, était l'homme désigné pour continuer l'œuvre de Preuschen († 1920) ou plutôt pour la refaire. Le matériel accumulé est extrêmement riche, et parfaitement dispose, sans cette simplification extrême des sigles et des passages cités

(1) Eus. *H.E.*, v, 8, 8.

(2) *An oldman's farewell* (*A Reverie on John* XXI), p. 465.

(3) *Griechisch-Deutscher Wörterbuch* zu den Schriften den Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur von Erwin Preuschen. Zweite Auflage vollständig neu bearbeitet von Walter Bauer Ord. Prof. d. neutestamentl. Theologie in Göttingen. Erste Lieferung A bis ἀπαύγασμα, in-4° de VII-127 pp. Giessen, Töpelmann, 1925.

qui rend si pénible l'usage du lexique de M. Ebeling. Bauer indique même, — et cela manque à Crönert, — quel est l'auteur qui marque pour nous l'entrée du mot dans la langue. Les textes sont suffisamment amorcés pour qu'on puisse saisir le sens qu'y prend le mot en question. Les LXX sont souvent allégués, avec les passages précis. Quand l'article est très long, de petites barres noires indiquent les subdivisions. Enfin, on goûte partout, comme nous aimons à dire, une clarté vraiment française. Parfois même les ouvrages modernes sont indiqués avec précision. Comment tout cela tiendra-t-il en 1280 colonnes, ce n'est pas, hélas! sans une condensation qui demandera une bonne vue et des yeux infatigables. Mais un seul article suppléera à bien des lectures. Plus on reçoit, plus on devient exigeant. Il serait à désirer que dans certains cas, on nous fît connaître le sens premier du mot. Voici par exemple ἀθῷος, traduit « innocent » (*unschuldig*). Bauer note : depuis Euripide. Mais dans Euripide le sens est « impuni », et c'est même le sens primitif du mot. Pourquoi ne pas le dire? — ἀνήκω est traduit : « se rapporter à quelque chose »; note : depuis Sophocle. Dans Trach. 1018, cela paraît signifier : « s'élever à la hauteur de » et peut-être ce sens primitif nuance-t-il encore certains emplois du N. T. — Autre point. A propos d'Αἰνών (Jo. III, 23). Bauer cite Farrer pour ʿAin Fâra (en 1902), Mommert pour ʿAin Djirm (en 1903), et conclut que dans ces tentatives d'identifications le thème même est mal posé. Soit, mais nous persistons à croire qu'on peut trouver cet endroit en s'appuyant sur la tradition: cf. *RB.*, 1895, 508 ss.; 1913, 222 ss. A propos d'Ἀδιληνή, on eût pu citer *RB.*, 1912, p. 533 ss. qui donne plus de lumière que Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christent.* I, 1921, 47 ss. Espérons que cela viendra au mot Lysanias. Mais sans doute les questions de topographie doivent-elles être traitées ailleurs et plus largement. Rendons grâce à M. Bauer de l'admirable instrument qu'il nous met dans la main. Parmi les savants qui se rendent utiles à leur prochain, nul n'a plus de mérite qu'un lexicographe : il travaille et sans répit : combien d'autres en profitent! Heureux étudiants, et même heureux professeurs!

[L.]

Assyriologie.. — En Babylonie. la vieille cité sémitique de Kish attire de plus en plus l'attention des Orientalistes. Les listes chronologiques sont d'accord pour faire renaître à Kish la royauté qui, après le déluge, descend de nouveau du ciel. Les noms du pasteur Étana, qui appartient à cette première dynastie post-diluvienne, et de la cabaretière *Kû-Ba-ú*, qui règne cent ans et remplit, à elle seule, la 3e dynastie, sont des indices suffisants du rôle que la ville a joué non seulement dans l'histoire, mais aussi dans la légende (1). D'ailleurs, la grande dynastie d'Agadé, à laquelle appartiennent Sargon l'Ancien, Rimoush, Manishtousou, Narâm-Sin, possède des affinités incontestables avec Kish. On peut dire que les grandes capitales, Kish et Agadé, sont les deux pôles du monde sémitique, dès la plus haute antiquité. Elles présagent Babylone et en préparent la splendeur. Alors que pour le site d'Agadé (Akkad), on hésite encore entre le voisinage de Sippar (Abou-Habba) et celui de Babylone (2), on est fixé depuis longtemps sur l'emplacement de Kish à *el-Oheimir*, à une vingtaine de kilomètres au N. E. de Hilleh. Le nom arabe, diminutif de *aḥmar* « rouge », exprime l'effet que produit sur le visiteur

(1) Cf. *RB.*, 1921, p. 303 ss.; 1924, p. 147.

(2) La proximité d'Agadé par rapport à Kish et à Babylone est soutenue par d'excellents arguments dans *Historical texts* de Pœbel, p. 230 s. Par contre, Meissner continue de situer la ville d'Akkad au voisinage de Sippar (*Babylonien und Assyrien*, I, p. 10 et la carte annexée au vol. II).

la vue de ce tell rougeâtre dont l'aspect tranche nettement sur la plaine environnante Depuis la guerre et surtout depuis l'attribution à l'Angleterre du mandat sur l'Iraq, plusieurs campagnes de fouilles ont été entreprises sous la direction de M. Mackay, au nom de l'université d'Oxford, et sous le contrôle assyriologique de M. Langdon. Les résultats ont été déjà communiqués au grand public par la voie de la presse. On a beaucoup insisté sur la trouvaille de la bibliothèque de Kish et l'on n'a oublié qu'une chose, c'est que cette trouvaille, au moins dans ce qu'elle a d'essentiel, était l'aboutissant des premiers travaux entrepris en 1912 par une Mission Française (1). Ce n'est point sans amertume qu'à la fin de son rapport, M. de Genouillac, qui fut le directeur de cette première expédition, constate l'oubli qui s'est fait autour de ses travaux à Kish. Or ces travaux avaient fourni déjà des résultats très appréciables, comme on peut en juger par le volume des « Fouilles Françaises d'el-'Akhymer », qui n'est que le début d'une série (2). Le rapport sur l'expédition et ses vicissitudes offre l'intérêt d'un roman. On sent à quelles difficultés de tout ordre le courageux assyriologue s'est heurté dans le monde turco-allemand de l'Iraq d'avant la guerre. Et puis cette longue interruption durant le conflit mondial, l'impossibilité matérielle de reprendre les travaux, les efforts pour retrouver les caisses d'antiquités dans leur trajet de Bagdad à Constantinople, etc. Enfin la publication a pu commencer. Elle donne beaucoup et promet plus encore. On sent, dans le compte rendu des premières opérations sur le terrain, que M. de Genouillac a mis en œuvre sa connaissance des textes archaïques de Sumer et d'Akkad, même pour l'organisation du chantier et la répartition des équipes d'ouvriers. Les recherches ont attaqué d'abord la tour à étages, dont la terrasse portait le nom d'*'E-kišib-ba* « maison des nombres ». C'est surtout sous la dynastie néo-babylonienne que ce sanctuaire, dédié à Ilbaba (3), le dieu de Kish, a été restauré et embelli (4). Le déblaiement de la *ziggurat* a permis une mensuration précise et fourni quelques données nouvelles sur la disposition extérieure des tours babyloniennes. Du point de vue épigraphique, la zone la plus fructueuse a été celle qui est située à l'ouest d'el-Oheimir et où s'étalait jadis ce que l'auteur appelle « la ville d'Hammourapi ». Près de 1400 tablettes ou fragments de tablettes ont été trouvés dans les sondages sur ce sol bouleversé depuis près de quatre mille ans. Il est piquant d'apprendre que le fouilleur a pu racheter, après la guerre, des tablettes provenant de ses propres fouilles, ce qui suppose un certain nombre d'avatars pour les objets découverts dans cette première campagne. Nous ne saurions trop attirer l'attention sur la très belle collection de vases, dont les dessins illustrent les planches VI et 60, XVIII-XX, 63, 65, 66. Ce sont des jalons très précieux pour l'étude, encore si imparfaite, de la céramique suméro-akkadienne. Parmi les tombes mises à jour dans la même zone, il en est une datant de la 1re dynastie babylonienne et présentant « la forme d'une jarre épaisse ornée de grosses nervures en cercles comme chacun des deux éléments du tombeau en tonneau signalé par Cros (*Nouvelles fouilles de Tello*, p. 135) ». Le corps était dans la position d'un homme accroupi et la jarre posée verticalement. C'est non loin de la ziggourat que se trouvait le groupe de

(1) M. de Genouillac avait donné le nom d'École des Scribes à ce qui fut désigné ensuite sous le nom de Bibliothèque : cf. ci-dessous.

(2) *Premières recherches archéologiques à Kich*, Mission d'Henri de Genouillac, 1911-1912. Rapport sur les travaux et inventaires, fac-similés, dessins, photographies et plans. Tome premier. Bel in-4° de 62 pp. + XXII pl. photo + 68 pl. dessins. Paris, Champion, 1924.

(3) Lecture probable du nom divin lu jusqu'ici *Zamama* ou *Zababa*.

(4) Description des travaux de Nabuchodonosor II sur le cylindre d'argile du Musée de Pennsylvania : cf. LANGDON, *Neubabyl. Königsinschriften*, n° 20, III, 70 ss. (p. 184 ss.).

chambres, où un certain nombre de tablettes scolaires avaient fait reconnaître l'École des scribes. Certains fragments de tablettes portant le titre « tablette du temple d'Ilbaba », il n'est pas douteux que le précieux dépôt ne fût une partie de la bibliothèque du temple, exhumée plus méthodiquement ensuite par les fouilles de Mackay. Les travaux de la Mission Française au *Qaṣr* et au *Bender*, deux autres points importants de la région d'el-Oheimir, ont donné surtout des renseignements sur l'architecture archaïque. En quelques mois, l'œuvre était déjà très avancée. Hélas! il fallut quitter le chantier pour préparer une expédition de plus grande envergure. L'hiver de 1913-1914 ne fut point favorable. Et en août survint la guerre qui fit évanouir tous les projets. Malgré les obstacles qui se sont dressés devant M. de Genouillac et malgré l'impossibilité où il s'est trouvé, depuis la guerre, de poursuivre lui-même l'œuvre entreprise, tout le monde reconnaîtra la valeur des résultats obtenus. On trouve déjà, dans ce premier volume, un inventaire de 471 tablettes dont plus des trois quarts sont reproduites avec cette calligraphie précise et élégante que l'auteur doit à une longue pratique des textes. Ce sont des fragments le plus souvent, mais ils pourront être complétés par les découvertes ultérieures. Le catalogue des objets comporte 331 numéros parmi lesquels la série des vases forme un ensemble unique pour l'histoire de la poterie en Chaldée. Notons aussi les poids, dont un en forme de petit canard, les empreintes sur argile de la 1re dynastie babylonienne et du temps de Sargon d'Assyrie. Les figurines et les représentations d'animaux sont également de précieux témoins pour l'évolution de la plastique. Les épigraphistes et les archéologues ne manqueront pas de profiter largement des matériaux que vient de leur fournir M. de Genouillac, dans une publication où le côté purement technique ne nuit en rien à la présentation très artistique des photographies et des dessins.

Nos lecteurs connaissent déjà les principaux résultats des fouilles anglo-américaines sur le site d'*el-Mugheyir* et d'*el-'Obeid*, en basse Chaldée (1). Le directeur des deux chantiers, M. Woolley, a donné lui-même un compte rendu de ses travaux dans *The antiquaries journal*, octobre 1923 et octobre 1924. Le premier article est réservé à *el-Mugheyir*, l'ancienne Ur des Chaldéens, le second à *el-'Obeid*. La pl. XXV du vol. III (1923, p. 312) contient un plan du grand Haram (temenos), de près de 400 mètres de long sur 240 mètres de large, qui s'appelait *É-temen-ni-il* et qui remonte, comme date documentée, à l'époque d'*Ur-Nammu* (2) (vers le XXIVe siècle av. J.-C.). A l'intérieur de cette enceinte sacrée se trouvent les divers sanctuaires dédiés à Nannar, le dieu-lune, et à Nin-gal « la grande dame », sa déesse parèdre. Grâce à des recherches patientes et méthodiques, c'est toute l'évolution du temple *É-nun-maḫ* « maison du prince sublime », que retrace M. Woolley. Des plans et photographies montrent les divers états de ce sanctuaire jusqu'à l'époque de Nabuchodonosor II et des Perses. Sous le titre *Some of antiquities*, on voit apparaître la statue de diorite d'Entemena, l'antique suzerain de Lagash. A la suite de quelles péripéties a-t-elle émigré de Lagash (*Tello*) à Ur (*el-Mugheyir*), pour être retrouvée dans la porte du Téménos appelée porte de Nabonide? Des têtes de massues en albâtre de la 3e dynastie d'Ur, une statuette de bronze (canéphore) de la même époque, beaucoup de figurines en terre cuite, des fragments de vases en stéatite sur l'un desquels est représenté un personnage agenouillé (Gilgamès) portant dans chaque main un vase jaillissant, beaucoup de cônes de fondation, bref les ex-voto qui,

(1) *RB.*, 1925, p. 105 ss.
(2) C'est le nom du roi de la 3e dynastie d'Ur qu'on lisait autrefois *Ur-engur*.

au cours des âges, s'étaient accumulés dans le lieu saint, tout cela que nous ne faisons qu'entrevoir fait désirer vivement la publication complète du butin archéologique et épigraphique. Les fouilles d'el-'Obeid, à environ 4 milles à l'ouest-nord-ouest d'Ur, fournissent le plan d'un temple, dont la valeur historique est vraiment extraordinaire. L'inscription de fondation est ainsi conçue (1) : « A *Nin-ḫar-sag*, *A-an-ni-pad-da*, roi d'Ur, fils de *Mes-an-ni-pad-da*, roi d'Ur, a bâti le temple pour *Nin-ḫar-sag* ». La première dynastie d'Ur, qui succède aux dynasties post-diluviennes, et encore fabuleuses, de Kish et d'Erech, a pour premier roi *Mes-an-ni-pad-da*, dont le règne est de quatre-vingts ans, chiffre qui rentre dans les possibles. D'un seul bond, nous atteignons la plus ancienne date documentée, au delà peut-être de 4.000 av. J.-C. Nous aurions voulu trouver une photographie de l'inscription dans les illustrations d'*el-'Obeid*. Tout à fait remarquable le taureau en cuivre, qui est l'emblème du dieu-lune (vol. IV, pl. XLI), et la colonne couverte d'un revêtement en une sorte de mosaïque *ibid.*. Incomparables pour l'histoire de l'art les frises représentant des scènes de laiterie et des processions de bœufs. L'élevage du gros bétail a été en honneur au pays du dieu-taureau. Notons encore quelques échantillons des instruments de pierre ou de métal appartenant à la nécropole (de date indécise), signalée dans l'article de M. Fitz Gerald (2). Ce ne sont que les primeurs des découvertes. Elles permettent d'attendre avec confiance les résultats des fouilles qui sont poursuivies activement en 1925.

Il n'y a point que les fouilles sur place qui procurent aux Musées d'Europe et d'Amérique de quoi enrichir leurs collections de textes babyloniens et assyriens. Des trouvailles fortuites, des coups de sonde clandestins, des hasards plus ou moins provoqués amènent parfois sur le marché aux antiques des morceaux qui ne sont point à dédaigner. C'est à l'œil de l'assyriologue de discerner l'ivraie et le bon grain. Une récente acquisition du Musée du Louvre, sous les auspices de M. Fr. Thureau-Dangin, est déjà mise à la portée des érudits. Il s'agit de toute une correspondance adressée par le célèbre Hammourabi et par l'un de ses ministres, Awêl-Nin-Ourta, à un administrateur des domaines royaux du nom de *Samas-ḫâṣir*. Celui-ci est chargé de la région de Larsa et c'est à Senkereh (site de l'antique Larsa) que les lettres ont été retrouvées. Thureau-Dangin ne s'est point contenté de publier, avec son habileté incomparable, les copies des textes, au nombre de soixante-dix-sept (3). Il vient d'en donner une transcription et une traduction, précédées d'une introduction sur leur contenu (4). Ainsi avons-nous un complément de premier ordre aux publications antérieures qui se sont singulièrement multipliées (5) depuis l'ouvrage de King, *The letters and inscriptions of Hammurabi* (3 volumes), paru en 1898. Chaque catégorie de lettres apporte des précisions sur l'organisation sociale en Chaldée, à l'époque où le célèbre monarque promulguait son code. Les fonctions de Samas-Ḥâṣir comportent naturellement une correspondance sur des questions agraires. Le domaine royal de Larsa, obtenu par l'annexion d'un territoire conquis sur Rîm-Sin,

(1) Voir déjà *RB.*, 1925, p. 106 s.

(2) *Ibid.*, p. 109.

(3) *Lettres de Ḫammurapi à Samas-Ḥâṣir*, publiées par F. Thureau-Dangin. Petit in-4°, registre de 38 planches. T. VII des « Textes cunéiformes » édités par le Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales. Paris, Geuthner. 1924.

(4) *Revue d'Assyriologie*, vol. XXI, n°s 1 et 2.

(5) Depuis le précieux recueil d'Ungnad, dans la *Vorderasiatische Bibliothek* (vol. VI), des nouveaux textes, principalement ceux des musées d'Amérique, ont été édités et étudiés. On trouvera la liste de ces publications dans les n°s 1182-1210 de la bibliographie de Weidner, *Die Assyriologie*, 1914-1922 (p. 119 ss.).

est réparti entre colons. Le coin de terre ainsi loué s'appelle *eqil bilti* « champ de loyer », le locataire est *nâši bilti* « porteur de loyer », le mot *biltu* représentant ce qu'on apporte (du verbe *wabâlu*) comme redevance. Cette redevance est payée en grain : *še bilti* « grain de loyer ». On voit combien cette organisation de la propriété foncière ou plutôt de l'exploitation agraire en pays annexé rappelle la distribution en fiefs, par opposition aux alleux. Le feudataire porte le nom d'*išsakku*, transcription sémitique du mot *isak* (1) qui traduit l'idéogramme *pa-te-si*, dont le sens original semble bien « lieutenant » ou « vicaire » d'un dieu ou d'un homme. Cette fonction est héréditaire et le *mâr išsakki* « fils d'*išsakku* » est exempt du service de gendarmerie. Il hérite du fief paternel qui s'appelle *eqil bit abi* « champ de la maison du père ». On notera que celui qui reçoit un fief n'en devient pas le propriétaire. Il en a seulement la possession qui lui est accordée par un « bail », qu'on appelle tantôt *ṣiḫtu*, tantôt *kaniku* ou *kanikta* « acte scellé ». Nombre de détails relatifs à la gérance des domaines ainsi confiés aux feudataires sont à glaner dans ces lettres qui, même du simple point de vue de la linguistique, offrent encore des particularités intéressantes.

En même temps que la collection du Louvre dont nous venons de parler, d'autres lettres de Hammourabi à Šamaš-ḥâṣir et à ses collègues étaient éditées par M. G. R. Driver (2). Ce sont celles qui ont été acquises par l'*Ashmolean Museum* d'Oxford. Il s'en trouve aussi d'Awêl-Nin-Ourta. C'est donc la même trouvaille qui, par suite des hasards du trafic, a été partagée entre Oxford et Paris. D'ailleurs, MM. Driver et Thureau-Dangin ont pu se consulter mutuellement durant l'impression de leurs ouvrages respectifs. L'interprétation d'ensemble est sensiblement la même. Cependant le mot *biltu* est rendu par l'anglais *tithe* qui représente la « dîme » et semble trop précis pour signifier la redevance ou le loyer. Par contre, la traduction de *iṣiḫtu* par « instructions », au lieu de « bail », semblera trop vague. L'auteur ne s'est point contenté de publier en fac-similés, avec transcription et traduction, les quatre-vingt-sept lettres d'Oxford. Il y a joint la transcription et la traduction de la correspondance de même époque qui se trouve au musée de l'université de Yale. Les textes ont été publiés par Lutz (3), qui en a, d'ailleurs, transcrit et traduit les plus intéressants. La provenance est toujours la même : l'inépuisable tell de *Senkereh* (Larsa). Un certain nombre de lettres émanent de Šamaš-ḥâṣir, qui est destiné à devenir aussi célèbre que *Sin-idinnam*, l'autre personnage de Larsa dont la correspondance avec Hammourabi faisait l'objet principal de la publication de King mentionnée ci-dessus. Driver a eu l'heureuse idée de fournir un petit lexique des mots intéressants et des noms propres, qui sert également pour la publication de Thureau-Dangin.

On sait combien les traditions babyloniennes ou assyriennes relatives à la création se sont enrichies depuis la publication par Ebeling des textes religieux d'Assur. Un premier travail de synthèse a été, comme il convenait, fourni par Ebeling lui-même, qui, dans une transcription et une traduction très soignées, a joint les fragments édités par lui aux tablettes jadis éditées par King (4). C'est ainsi le poème *enuma eliš*, non pas encore dans son intégrité, mais dans sa majeure partie, qu'il livrait au public

(1) Dérivé de *ni-sak* : cf. SCHROEDER, *Orient. Literaturzeitung*, 1919, 74.

(2) *Letters of the first babylonian dynasty*. Vol. III, de *The H. Weld-Blundell collection*, dans *Oxford editions of cuneiform texts*. In-4° de XV + 87 pp. + XXXI pl. Oxford, University Press, 1924.

(3) *Early babylonian letters from Larsa* (Yale, 1917).

(4) Pour la littérature antérieure, cf. notre *Choix de textes...*, p. 2 s.

dans *Das Babylonische Weltschöpfungslied* (1), paru en 1921. Le nouvel ouvrage de M. S. Langdon se propose le même but, celui de donner « un texte presque complet » des sept tablettes de la fameuse épopée de la création (2). L'auteur a donc utilisé les précédentes publications d'Ebeling et contrôlé sur place les passages douteux de l'édition de King. Un très sobre commentaire illustre la traduction et souvent la justifie. Un petit index des mots importants et des noms propres permet de se faire une idée exacte de la valeur des suggestions émises par Langdon. Il y a çà et là des traductions risquées. Nous ne pouvons ici entrer dans le détail et nous nous contenterons de signaler la revision très diligente de Jensen (3), ce pionnier de l'exégèse de la littérature religieuse en Chaldée. Mais, dès la 1re tablette, nous hésiterions à interpréter la l. 4 par *And the 'Form' Tiamat, the bearer of all of them.* Surtout que le mot *Mu-um-mu,* traduit *The Form,* est expliqué par *Word, the Logos of babylonian thought.* Nous avons donné, depuis la guerre, notre interprétation du type de *Mummu* (4) et nous n'avons point compris la nécessité de recourir à des doctrines abstraites, qui semblent inspirer les déductions de Langdon. On est tout étonné de trouver, même dans le lexique, deux traductions aussi dissemblables que *plan* et *open jaws* « mâchoires ouvertes » pour le même mot *meku* (5). Dans l'intronisation de Mardouk, les mots *ina karri* sont traduits *in sack-cloth.* J'avais moi-même interprété « en grand costume », sous prétexte que *karru* ne pouvait signifier le vêtement de deuil (6). Il semble que l'expression *uššîb-aššu ina karri* signifie plutôt : « elle le fit asseoir dans le Conseil », d'après le sens de *karru* dans les passages similaires (7). Langdon a très bien remarqué que les quatre épithètes de la tabl. IV, l. 52 sont les noms des quatre attelages mentionnés à la l. 51 comme devant traîner le char de Mardouk. Dans l'introduction, une place de choix est réservée à la fête du Nouvel An à Babylone, c'est-à-dire à la solennité de l'*akitu.* Grâce aux textes édités et interprétés par Thureau-Dangin (8), on peut avoir une juste notion des cérémonies que comportait le *zag-muk* ou *rêš šatti* « tête, début d'année », dont l'écho se conserve dans le *Rosh haššanah* des Juifs. Le poème de la création entrait dans la trame de cette fête, car c'est dans la même salle de l'Olympe où avait eu lieu l'intronisation de Mardouk que les dieux se réunissaient, au Nouvel An, pour fixer les destins de l'humanité (9). La fin de l'Introduction est consacrée à une étude très soigneuse des textes sur lesquels Zimmern a spécialement attiré l'attention comme faisant partie de véritables mystères en l'honneur de Bêl-Mardouk, dieu mort et ressuscité (10). Deux fragments appartenant au même groupe et figurant dans la collection de Koyoundjik, au *British Museum* (11), ont pu être copiés et ana-

(1) Dans la collection *Altor. Texte und Untersuchungen*, II, 4.

(2) *The babylonian epic of creation,* restored from the recently recovered tablets of Aššur. Transcription, translation and commentary by S. Langdon, M. A. Oxford, Clarendon Press, 1923.

(3) *Orient. Literaturzeitung*, 1925, 19 ss.

(4) *RB.*, 1919, p. 359 s.

(5) Ebeling a préféré une lecture *šipku* (dans *Ein babyl. Koheleth*, p. 24). Mais cette lecture n'est nullement justifiée. Il faudrait, en effet, supposer que le mot *šipku* aurait toujours été écrit par la 1re syllabe *šip* (= ME), jamais *ši-ip*, excepté dans le seul cas cité par Ebeling. Il faut distinguer *šipku* et *meku*. La racine est probablement חכה « espérer, attendre », arabe حكى « parler, dire ». D'où le substantif *mêkû* pour indiquer l'opération interne « espoir, dessein » et externe « ce qui est dit », ainsi que le siège de l'opération intellectuelle « l'intérieur ».

(6) *Choix de textes...*, p. 19, 132.

(7) Cf. J. Lewy, *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXVI (1924), p. 20 s.

(8) *RB.*, 1924, p. 154.

(9) Le texte de la grande inscription de Nabouchodonosor II est formel sur ce point : cf. Langdon, *Neubab. Königsinschriften*, n° 15, II, 54 ss. (p. 126-127); V, 12 ss. (p. 130-131).

(10) *Zum babylon. Neujahrsfest*, 2er Beitrag (1918).

(11) Signalés par Zimmern dans *Zeitschr. für Assyriologie,* XXXIV (1922), p. 88.

lysés par Langdon (1). Quelques analogies entre ce rituel, malheureusement très obscur encore, et la fête des Sacées, chez les Perses, sont relevées avec circonspection. On est très heureux de constater que l'auteur réprime sa verve de comparaisons avec la Bible et se cantonne de plus en plus dans son domaine assyriologique : *writing now as an Assyriologist, with severe conception of his restrictions, the author refrains from entering into any discussion of the New Testament.*

Les fouilles au *British Museum* sont parfois aussi fructueuses que celles des chantiers de Mésopotamie. N'est-ce point de ses tiroirs qu'est sortie la fameuse chronique (2), grâce à laquelle on peut dater année par année les dernières convulsions de l'empire assyrien? Dans un beau volume, M. Sidney Smith publie six tablettes historiques, qui proviennent des premières découvertes de Rassam et nous ramènent ainsi à près de quarante-cinq ans en arrière (3). Les tablettes sont éditées en une bonne copie, accompagnée de transcription, traduction et commentaire historique. C'est d'abord une petite chronique babylonienne, B. M 25091, qui confirme et, au besoin, complète les données de B. M. 92502, dans la partie qui va de la première année d'Asaraddon à la première année de Shamash-shoum-oukin, soit de 680 à 667 av. J.-C. (4). Parmi les informations nouvelles que donne le Chroniqueur, il faut noter la mention d'une éclipse de soleil au mois de Tishrit (septembre-octobre) de la 1re année d'Asaraddon et surtout les détails sur la campagne de 675-674 en Égypte (5). On savait que les premières tentatives d'Asaraddon contre l'Égypte n'avaient pas été heureuses. La chronique donne pour cause de la fuite des Assyriens, l'an 6 d'Asaraddon (675 av. J.-C.), un phénomène appelé *ù-mu-gal-lu* « grande tempête ». C'est une preuve de la sincérité des annalistes officiels en Assyrie et en Babylonie (6). Mais voir dans la prophétie d'Isaïe (*II Reg.*, XIX, 6-7) une allusion au fait mentionné par le Chroniqueur et interpréter : « voici que je place en lui un esprit et qu'il entendra une rumeur », comme s'il s'agissait de la grande tempête (p. 8), c'est donner aux mots hébreux un sens qu'ils n'ont pas et appliquer à Asaraddon ce qui concerne Sennachérib. Les pages où l'auteur cherche à concilier autour d'Asaraddon les récits de la Bible ou d'Hérodote concernant Sennachérib (pp. 8-9) ne sont point un modèle de logique. Le deuxième texte édité par Sidney Smith est un fragment de chronique (B. M. 86379) qui porte sur les années 689-625 av. J.-C. Le point central est la cessation des fêtes du Nouvel An à Babylone. Huit ans sous Sennachérib, douze ans sous Asaraddon, c'est-à-dire durant vingt ans, le dieu Bêl réside à Assour. Donc la fête du Nouvel An, l'*akitu*, est supprimée. Mais l'année de l'accession de Shamash-shoum-oukin, le dieu Bêl et les dieux d'Akkad sortent d'Assour et rentrent à Babylone. On fait venir également le fils de Mardouk, Nabou, et les autres dieux de Borsippa. La fête du Nouvel An exigeait la rencontre, dans la ville sainte, du dieu national, Mardouk, et de son fils, Nabou. Lorsqu'il y a interruption forcée des relations entre Babylone et Borsippa, la procession n'a point lieu, la fête est supprimée. C'est ce que constate, année par année, la suite de la petite chronique. Le

(1) P. 212 s. et p. 51 ss.
(2) *RB.*, 1924, p. 218 ss.
(3) *Babylonian historical texts relating to the capture and downfall of Babylon* translated by SIDNEY SMITH. In-8° de XVIII pl. + 164 pp. London, Methuen, 1924.
(4) Sur la chronique babylonienne B. M. 92502, cf. FRIED. DELITZSCH, *Die Babylonische Chronik* (1906). Éditions récentes du texte babylonien : FRIED. DELITZSCH, dans *Lesestücke*, 5e éd., p. 135 ss. KING, *Cuneiform texts*, XXXIV (1914), pl. 43-50. L'ancienne numérotation était 84-2-11, 356.
(5) Cf. *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 93 ss.
(6) *RB.*, 1924, p. 228.

revers signale, dès l'année d'accession de Nabopolassar, « après *Kandalanu* » (1), c'est-à-dire après la mort de ce dernier, des hostilités entre Assour et Akkad. Le conflit entre deux grands empires, déjà amorcé par la lutte fratricide entre Assurbanipal et Shamash-shoum-oukin, devait aboutir à l'abolition définitive de la domination assyrienne (2). Le morceau B. M. 38299 est aussi du plus haut intérêt. C'est une histoire religieuse, malheureusement très mutilée, du temps de Nabonide et spécialement des années 555-538 av. J.-C. Le début fait allusion à des errements que permet de soupçonner la psychologie du monarque babylonien (3), mais qu'il est difficile de préciser, car la première moitié de toutes les lignes a disparu. Vient ensuite le récit de la construction de l'*É-ḫúl-ḫúl*, temple du dieu-lune à Ḥarran (4), puis la campagne à *Têmâ*. On pouvait douter précédemment (5) qu'il s'agît de l'oasis de Teima, la תימא de la Bible. Le nouveau texte ne laisse plus d'hésitation. La région est très éloignée de Babylone et la route n'a point été fréquentée depuis longtemps. La ville se trouve, d'ailleurs, *kirib Amurri* « en Amourrou », c'est-à-dire dans cette immense région d'Occident qui allait de Palmyre (6) à la Méditerranée et atteignait l'Arabie au Sud. Les col. III-V font intervenir, dans un texte très lacuneux, « Cyrus roi du monde ». Il semble que ce prince soit suscité pour réparer les actions sacrilèges de Nabonide et restaurer les remparts de Babylone, entre autres le mur *Imgur-Enlil*, œuvre de Nabuchodonosor II. On regrette de ne pouvoir compléter ces lignes où transpire de la véritable histoire et dont les bribes sont déjà si éloquentes (7). C'est encore une chronique de Nabonide que fournit le texte B. M. 35382. En combinant ce nouveau document avec les récits historiques non seulement des inscriptions babyloniennes, mais encore du livre de Daniel, d'Hérodote et de Xénophon, on arrive à reconstituer presque année par année les événements du règne de Nabonide (depuis 555 av. J.-C.) jusqu'à l'entrée de Cyrus à Babylone (538 av. J.-C.). Smith donne cet aperçu chronologique (p. 107 ss.) avec les sources afférentes à chaque événement mentionné. Nous descendons plus bas encore dans l'histoire avec les textes n° 34660 et n° 36313 qui concernent les diadoques. D'abord Philippe, à savoir Philippe Arrhidée, dont le nom s'écrit *Pi-lip-i-si* (au génitif) et par abréviation *Pi*, puis Antigone (*An-ti-gu-nu-su*), Séleucus (*Si-lu-uk-ku*), Alexandre (*A-lik-sa-an-dar*), « fils du même », c'est-à-dire d'Alexandre. Ces noms macédoniens voisinent avec le pays de Macédoine, *Ma-ak-ku-du-nu*. Quelques pages sont consacrées à concilier les renseignements de ces fragments avec les données des classiques et surtout de Diodore. Enfin nous arrivons au règne d'Antiochus I Soter, avec le morceau B. M. 92688, qui traite des années 276-274 av. J.-C. Le texte, déjà connu et publié, a été soumis à une diligente revision par le nouvel éditeur. Les dates sont données d'après l'ère des Séleucides (36e et 38e année). Très importante l'identification de *Sa-par-du* (ספרד) avec Sardes (p. 152). A côté de Babylone figure Séleucie, *Si-lu-ku-'-a*. La ville de Bactres s'appelle *Baḫ-tar*. Durant la 38e année, gouvernent ensemble Antiochus, *An-ti* (par abréviation), et Séleucus, *Si-lu* (par abréviation). On multiplie les largesses en faveur de Babylone et l'on veut reconstruire l'*É-sag-il*, le fameux temple de Mardouk. Très intéressante

(1) Cf. *RB.*, 1924, p. 225.
(2) *Ibid.*, p. 226 ss.
(3) *RB.*, 1912, p. 36 ss.
(4) *RB.*, 1908, p. 134 s.
(5) *RB.*, 1912, p. 37, n. 7.
(6) *RB.*, 1924, p. 107 s.
(7) A comparer avec les autres données concernant l'accession de Cyrus (*RB.*, 1924, p. 39 ss).

la constatation que la monnaie de Babylone et des autres villes est alors celle du pays de Grèce ou plutôt d'Ionie (*mâtu*) *Ia-man-nu*. A la fin, les noms des deux rois sont écrits en entier : *An-ti-'-uk-su* et *Si-lu-ku*. Depuis Alexandre le Grand nous sommes à l'époque où l'histoire de Babylone et d'Assyrie s'intercale dans celle de la Méditerranée, grâce à l'utilisation des sources indigènes. C'est à Babylone que s'élabore l'œuvre de Bérose et de ses continuateurs. Les fragments de chroniques, qui viennent d'être rendus accessibles, prouvent clairement que le sens historique ne manquait nullement aux annalistes chaldéens et que les Occidentaux pouvaient se mettre à leur école.

Le magnifique volume que vient de publier le professeur D. D. Luckenbill (1) doit son origine à l'acquisition, par l'Institut Oriental de l'Université de Chicago, d'un prisme à six faces, contenant l'édition finale des annales de Sennachérib « en un état presque aussi parfait que lorsqu'il quitta les mains de l'ancien scribe ». Ce document daté de l'éponymat de *Ga-ḫi-lu* (VI, 84), c'est-à-dire de l'an 689 av. J.-C., contient les huit campagnes du roi et se classe donc à côté du prisme de Taylor, des inscriptions rupestres de Bavian et de la dalle de *Néby-Yunus*. L'édition de Luckenbill reproduit tout le texte non seulement en photographie (p. 189 ss.), mais encore en une excellente autographie (p. 163 ss.). On ne se contente pas de donner une transcription et une traduction suivies (pp. 23-47 et pp. 128-131), mais les passages parallèles ou complémentaires sont soigneusement cités. Une énumération des « sources » (pp. 20-22) est un véritable corpus des inscriptions de Sennachérib, classées par rang chronologique, suivant qu'elles contiennent le récit d'une ou de deux, trois, quatre, cinq, six, huit campagnes. A ces inscriptions s'ajoutent celles qui ne font guère allusion aux exploits militaires, mais se bornent aux récits de constructions ou de fondations pieuses, y compris les simples épigraphes. Des extraits de la Chronique babylonienne, de Polyhistor et d'Abydène, complètent l'information en dehors de la Bible. Le travail de M. Luckenbill est un modèle du genre. C'est un avantage très appréciable d'avoir sous la main non seulement le texte des expéditions du roi, avec les variantes d'écriture citées en note, mais de pouvoir lire à la suite et dans l'ordre chronologique (chap. V) les récits plus détaillés ou plus vivants des duplicata. De même, entre la fin de la 8e campagne dans le nouveau document (VI, 35) et la reconstruction de l'*ekal-kutalli* « palais de derrière » (2), s'intercalent les descriptions, tirées des autres documents, du célèbre « palais sans rival » rebâti aussi par Sennachérib. Et après l'*ekal-kutalli*, ce sera le *bît-akîti* « maison de la fête du Nouvel An », puis les temples ou autres édifices dus à la piété de Sennachérib, qui successivement donneront lieu à des narrations emphatiques, réparties entre les diverses inscriptions. Rien n'est omis. L'auteur laisse parler les textes et se contente, çà et là, d'une note très concise. Tout en admettant la possibilité d'une double campagne de Sennachérib contre le pays de Juda (p. 13), Luckenbill penche plutôt pour une seule, celle de l'an 701, et cherche à concilier les données bibliques avec la narration officielle du roi d'Assur. Ajoutons que rien de nouveau n'est fourni, sur ce sujet, par le document de Chicago. Pour le reste des faits du règne de Sennachérib, nous n'avons guère non plus de données inédites à y glaner. Mais la publication de ce superbe exemplaire s'imposait et elle a été l'occasion d'une très remarquable synthèse sur une époque des plus

(1) *The annals of Sennacherib*. In-4° de 196 pp. Volume II de *The university of Chicago, Oriental Institute Publications* (sous la direction de J. H. Breasted).

(2) *L'emploi métaphorique...*, p. 96.

brillantes de la monarchie assyrienne. Une liste des noms propres, ajoutée à la fin du volume, sera aussi accueillie avec reconnaissance par ceux qui fréquentent les textes cunéiformes.

[P. D.]

Peuples voisins. — La célérité avec laquelle M. G. Lefèbvre a terminé sa publication du *Tombeau de Petosiris* constitue le plus louable record. Aussi bien sommes-nous en retard pour signaler le beau volume où sont fournis la description du monument, le commentaire esthétique de sa décoration et la traduction des textes hiéroglyphiques (1). Si beaucoup de ces textes, empruntés aux divers rituels funéraires et à la littérature variée des époques antérieures, intéressent surtout les égyptologues, on se souvient qu'il en est d'autres d'un genre philosophico-religieux où l'on croirait percevoir l'écho de quelque livre biblique. Sur ceux-là M. L. a bien voulu naguère donner ici même (2) quelques indications et caractériser comme une rencontre plus ou moins fortuite de formules et d'idées les analogies d'expressions que d'aucuns se hâtent de considérer comme prototypes égyptiens de la littérature religieuse juive. Les biblistes auront désormais à leur portée le détail de ces textes et le commentaire général qui en est donné (pp. 36-41). Le reste des inscr. commente les tableaux, complétant leur valeur magique pour assurer à ces représentations l'efficacité réelle de choses vivantes. Tous les corps de métier, tous les artistes, de longues files de serviteurs sont ainsi mis en mouvement pour que la tombe de Petosiris et des siens ne soit ni moins luxueuse ni moins confortable que leur demeure terrestre. Un trait particulièrement saisissant est le souci aigu de tous ces morts de supplier qu'on renouvelle incessamment les offrandes et qu'on évoque leur nom; car c'est « faire vivre un homme que de prononcer son nom » (p. 136, inscr. 81 $^{15\,s}$, etc.). Bien des siècles auparavant le monarque syrien Panammou — pour ne pas évoquer de plus lointaines analogies babyloniennes — était tourmenté de la même préoccupation. On voit se perpétuer les rites anciens touchant la fondation et l'entretien des sanctuaires; on voit construire un temple de Rê en pierres blanches et en bois d'*'aš* (le sapin du *Nega*) « plaqué de cuivre d'Asie » et les portes d'une chapelle d'Hathor « sont en bon sapin des forêts du Liban » (inscr. 61 et 81) comme on le pratiquait dans l'Anc. Empire.

D'un intérêt considérable au point de vue de l'histoire des idées, le *Tomb. de Petosiris* n'est pas d'une moindre portée dans l'histoire de l'art. M. L., qui a nettement fixé « aux environs de l'an 300 » (p. 12) la date du monument, met en relief l'heureux éclectisme et la fantaisie qui surent associer dans cette décoration non seulement quelques procédés grecs aux traditions esthétiques nationales (3), mais des compositions franchement helléniques et des tableaux rituels presque immuables

(1) G. Lefèbvre, *Le tomb. de Petosiris.* Ire Partie : *Description.* In. 4° de VIII-214 pp. et 12 fig. Le Caire, 1924. Cf. *RB.*, 1924, p. 468 s.

(2) Voir *RB.*, 1922, p. 481-8 : *Égyptiens et Hébreux.*

(3) Quoi de plus classique depuis toujours en Égypte que les scènes d'élevage, de traite des vaches, de labour, de moisson, de vendange (pl. XII ss.)? Elles sont néanmoins émaillées de traits nouveaux — à noter surtout la vendange et le dépiquage. — Il est curieux de rapprocher aujourd'hui le vieux thème égyptien si pittoresque et si vivant de la traite des vaches du bas-relief exhumé récemment à Tell el-'Obeid, près d'Our, dans le temple de Nin-Kharsag (Woolley, *The Museum Journal* (Philadelphia), mars 1924, p. 18 et pl. face p. 9). Même si on n'adopte pas pour ce dernier la date alléguée « cinquième millénaire », on ne peut manquer d'être frappé de similitudes (v. g. le veau muselé et attaché à la tête de sa mère pendant qu'on la trait) résultant moins sans doute d'*imitation* que d'une aptitude égale, de part et d'autre, à saisir finement la nature et à la traduire avec fidélité.

depuis de longs siècles. La scène de sacrifice au mort *héroïsé* (1) est l'attestation la plus expressive de ce syncrétisme qu'on retrouve jusqu'en des tableaux traditionnels comme Nout abreuvant le défunt dans les champs d'Ialou (p. XXV, 1), ou le convoi de la momie à l'hypogée (pl. XXX).

Tandis que le bel ouvrage de M. Lefèbvre éclaire d'une si brillante lumière l'art et les idées de l'Égypte au début de l'ère hellénistique, celui de M. P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire* (2), n'est pas d'un intérêt moindre, en un domaine identique, seulement antérieur de deux millénaires et demi. Tout le monde connaît, au moins par les images de quelque livre de vulgarisation, l'extraordinaire variété des scènes peintes — parfois sculptées en bas-relief — sur les parois des tombes égyptiennes de toutes les périodes antiques : c'est toute la vie privée des anciens Égyptiens mise souvent en tableaux admirables et partiellement commentée par des textes. Ce qui demeurait beaucoup moins familier, c'est d'abord la manière exacte de lire ces compositions où certaines gaucheries évidentes, ailleurs des conventions très intentionnelles s'amalgament avec un sentiment profond de la nature et beaucoup de virtuosité à la retracer; mais c'est surtout la raison d'être de ces tableaux et le sens à leur attribuer. Aussi bien demeurent-ils aussi peu funéraires que possible; et tout n'était pas éclairci par la doctrine, désormais assez courante, que la piété ou le faste des vivants pourvoyait les mânes de ce qui leur permettrait de continuer en image leur vie terrestre. On pense à « L'ombre d'un valet... »

Dans l'impossibilité de passer en revue du même coup une documentation qui couvre environ 3000 ans, M. Montet a fait choix de la période initiale qu'on est convenu d'appeler l'Ancien Empire et qui dure à peu près cinq siècles. C'est de beaucoup, en effet, la plus homogène, la plus importante, la plus difficile d'interprétation. Pour la première fois, sauf erreur, le sujet est traité d'ensemble, par un savant aussi familiarisé avec les disciplines archéologiques et les problèmes techniques de l'art qu'avec les exigences délicates de la philologie égyptienne. Commentaire des tableaux, discussion précise de leurs légendes où fourmillent les termes spéciaux, tout est mené de pair et s'éclaire réciproquement. Le lecteur qui ne se laisse pas effaroucher dès l'abord par les analyses grammaticales, les déterminations d'hiéroglyphes demeurés obscurs jusqu'ici, ou par d'indispensables indications de métier, subit bientôt la fascination de cette étude qui infuse le frisson de la vie à ces tableaux, coordonne les épisodes et dégage la pensée qui fait tout converger vers le *ka* (double) du défunt. Car le maître du tombeau continue de vivre d'une existence qui a besoin d'être entretenue comme l'existence terrestre. On ne concevait donc rien de mieux pour assurer cette survie que de mettre à sa disposition exactement les mêmes ressources, les mêmes avantages, le même personnel dont le maître de céans avait usé quand il était « vivant et sur ses pieds ». Plutôt que de s'obstiner à enfouir dans sa tombe — comme on l'avait fait aux origines — des approvisionnements en nature, fatalement limités, on s'avisa bientôt que le pouvoir magique de l'image et de l'écriture fournissait le moyen de transférer d'un seul coup tout le domaine et son personnel en effigie : non pas réduit à l'état d'ombre inerte et stérile, mais sous une forme agissante et effective à jamais. D'autant que ce procédé avait

(1) Pl. XIX; cf. p. 90-4. M. Lefèbvre en a donné dans *Monum. Piot*, XXV, 211-227, un commentaire approfondi, sous ce titre : *Un bas-relief grec dans un tomb. égyptien.*

(2) In-8° de XVIII-429 pp., 48 fig. et XXIV pl. hors texte en magnifiques héliotypies. Strasbourg, Impr. alsacienne, 1925.

comme autre conséquence heureuse de pourvoir en même temps à la vie d'outre-tombe du peuple. Que n'a-t-on pas dépensé de rhétorique et de sentiment à opposer au faste des tombes pharaoniques et seigneuriales le destin minable du fellah jeté sans honneur à la fosse commune! Il continuait, tout comme en son existence terrestre, de vivre au service — et aux dépens — de ses maîtres; et les tableaux font la preuve qu'il s'accommodait d'ordinaire assez bien de sa condition. Ce ne sera pas le moindre mérite de M. Montet d'avoir rendu accessible sous une forme aussi attrayante une aussi précieuse documentation.

Dans l'immense domaine de l'architecture musulmane développé de la Chine aux colonnes d'Hercule, M. Briggs a choisi les provinces d'Égypte et Palestine qui forment un même ensemble par le caractère et l'évolution de l'art islamique (1). Cette limitation lui permet de consacrer aux monuments de l'école syro-égyptienne des monographies plus approfondies que celles des manuels antérieurs — le manuel français de M. Saladin par exemple, dont le mérite est d'ailleurs bien mis en relief. — Une fois de plus M. B. refait la démonstration péremptoire qu'en ses débuts l'architecture musulmane est impossible à dissocier de celles qui prévalaient dans les contrées graduellement conquises par l'Islam. Étrangers à toute préoccupation d'art, sinon même dénués d'aptitudes esthétiques, les sectateurs de Mahomet n'eurent d'autre ressource que d'adapter aux exigences de leur culte et de leurs institutions les édifices chrétiens, ou de faire travailler pour leur compte les artistes coptes d'Égypte et byzantins de Syrie. Ce principe établi, M. B. évite l'exploitation rigide qui en est trop souvent faite pour dériver l'architecture musulmane d'une source unique : celui-ci, M. Gayet par exemple, rapportant tout à l'art copte; celui-là, M. Rivoira je suppose, tout aux traditions romaines, alors que dans le même temps seront alléguées avec le même exclusivisme des origines indoue, sassanide, arménienne tout aussi précaires. Ce qui caractérise le livre présenté en ce moment, ce n'est pas la seule compétence technique de l'architecte, ni l'érudition vaste et sûre; c'est en même temps un sens historique délié, capable de dominer les théories paradoxales et de pénétrer les réactions complexes en tout développement artistique. Inexistante durant la première expansion guerrière de l'Islam, l'architecture musulmane s'est constituée par l'absorption successive et par une sorte de synthèse des architectures de l'Orient et de l'Occident pliées à un esprit nouveau. Partie d'un enclos de troncs de palmier et de boue, la « mosquée » se transforme manifestement sous l'influence des églises chrétiennes, tout en bénéficiant des procédés nouveaux qu'introduisent des architectes familiarisés avec les constructions mésopotamiennes, perses ou moghrebines. A l'époque des Fatimites elle fait figure très monumentale déjà et parfaitement autonome; elle atteint l'apogée de son développement sous les Mameluks pour se figer et dépérir après la conquête turque. Tel est du moins le concept qu'on voit se dégager de la série des chap. où sont passées en revue les mosquées primitives — villes saintes du Hedjâz, Jérusalem, Damas, Le Caire, etc. —, celles des Fatimites, des Ayoubites, des Mameluks et des Turcs; l'enquête se limite au XVIe siècle. L'architecture civile n'est guère isolée de l'arch. religieuse: mais un examen très substantiel de l'architecture domestique permet d'en saisir l'évolution spéciale. M. B. donne d'ailleurs plus encore que son titre ne promettait, car il ajoute à l'étude monumentale d'excellents chapitres sur

(1) *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine*, by Martin S. Briggs. In-4° de XV-255 pp. avec un frontispice et 252 fig. Oxford, Clarendon Press, 1924.

la décoration et sur les arts mineurs dans leur relation surtout avec l'architecture.

Nul ne s'étonnera qu'en un sujet d'une telle ampleur l'information n'ait pu être d'un bout à l'autre également parfaite. Voici quelques détails au hasard, qu'une édition ultérieure améliorera certainement.

P. 16 : il est par trop vague de localiser Mešatta « près du golfe d'ʿAqabah » : cf. dans le même sens, p. 168 : Quṣair ʿAmra « près de la mer Morte ». — Pour l'histoire de la prise de Jérusalem et celle du Ḥaram (p. 31 ss.) on se réfère à Besant et Palmer, qui ne peuvent vraiment plus représenter la synthèse des sources. On ne voit pas que M. B. ait soupçonné, tandis que son ouvrage s'imprimait, le commencement de la publication du très regretté van Berchem sur les inscr. arabes de Jérusalem, dont l'utilisation lui eût été si fructueuse. — P. 33 ss. dans l'étude du plan de la Qoubbet eṣ-Ṣakhrah il manque une allusion quelconque aux monuments chrétiens du IVe au VIe siècle qui en furent les antécédents. — P. 37 ss. : toutes les spéculations sur une adaptation d'el-Aqṣā à Sainte-Marie de Justinien sont chimériques : en dépit de l'assertion gratuite qui se perpétue dans les ouvrages de seconde main, il est sûr que Sainte-Marie de Justinien n'était pas dans l'antique enceinte du Temple, mais assez loin en dehors, au sommet de la colline occidentale. — A Damas (p. 39 ss.) quelle qu'ait été la valeur des travaux de Dickie sur la grande mosquée, des progrès notables ont été réalisés par les publications allemandes de MM. Watzinger et Wulzinger, et françaises de M. Dussaud, pour ne rien citer d'autre. — P. 57 : l'arc brisé et outrepassé de la mosquée d'ibn Ṭouloun est présenté comme le plus ancien ex. « de date certaine », environ 870 de notre ère. On en peut cependant voir des ex. fort clairs à *Qaṣr ibn Wardān*, en Haute Syrie, dès l'an 564 (Butler, *Syria*, II B 1, fig. 27, pl. II s., VI). Il est donc peu probable que l'introduction en Occident de cette forme structurale si féconde soit à mettre au crédit de l'art musulman (p. 239). Quant à différencier l'arc brisé arabe de son congénère roman ou gothique par le fait que celui-ci est fermé sur un joint et celui-là sur une clef (p. 194), on sait que ce critère est caduc. — P. 58 : les conques redentées des niches sont attribuées à des influences mesopotamiennes ou indiennes. Pourquoi pas tout bonnement à l'usage des véritables conques usitées comme décoration dans l'architecture classique? — P. 66 ss. on ne voit rien à citer en Palestine à la période fatimide. Il y aurait du moins lieu de faire allusion au sanctuaire de Housein à Ascalon, dont le splendide mimbar, aujourd'hui à Hébron, est totalement ignoré aussi. — P. 84 s. : le portail d'*Erlöser-Kirche* à Jérusalem n'est pas un vestige de « l'Hôpital », mais de Sainte-Marie-Latine. D'autre part, l'architecture des Croisés en Palestine n'est pas du tout exclusivement « normano-italienne » (p. 85, etc.); peut-être même ces influences spéciales y sont-elles les plus minimes. — La correction typographique est impeccable : tout au plus ai-je noté : dans la lég. de la fig. 10 : Aṣkhrah *pour* Ṣakhrah. — P. 48 : mort de Ṭouloun « en 1884 », *lire* 884. — P. 67 : fin de la dyn. fatimite « en 1711 », *lire* 1171. — Légende de la fig. 145 : *Alt* est pour *ʿAlī*. — Çà et là quelque réminiscence imprévue du temps de guerre déroute le lecteur au milieu d'une description vivante et pleine de goût : v. g., p. 36, devant le panorama si impressionnant du Ḥaram à Jérusalem on entend « par intervalles le grondement de l'artillerie lointaine » ; ou, p. 96 : le défilé tapageur « des lourds camions » de l'Intendance anglaise sous le porche vénérable de la mosquée de Bibars au Caire.

Plutôt que d'allonger la liste de ces vétilles il convient d'insister sur la haute tenue scientifique, la richesse d'information le jugement, pénétrant et sûr qui caractérisent d'un bout à l'autre l'ouvrage de M. Briggs.

Avec les monographies *Syrie et Palestine* et *Les Sémites* de M. S. A. Cook on retrouve les calmes horizons de l'histoire ancienne. Ce sont deux chapitres écrits pour la *Cambridge Ancient History* (1) précis, méthodiques et très à jour. Sous la

(1) T. I, ch. v : *The Semites;* pp. 181-237; carte des anciennes voies commerciales à travers

dénomination conventionnelle de *Sémites*, M. C. groupe comme on le fait communément les populations dont l'habitat est délimité par le golfe persique, les montagnes de l'Iran et de l'Arménie, le Taurus, la Méditerranée, l'Égypte, la mer Rouge et l'océan Indien. Entre l'Arabie, la basse Babylonie et le pays d'Amourrou, tour à tour envisagés comme le berceau des Sémites, il se récuse de choisir, fait ressortir que ces simplifications sont trop rigides et paraît admettre une origine plus composite et un peu floue : « Ce qui est *Sémitique* n'est pas nécessairement simple ou d'origine unique; nulle part, en effet, nous n'atteignons le Sémite primitif » (p. 193). Et ailleurs il opposera aux éléments sémitiques orientaux ceux du pays occidental, Martou, Amourrou (p. 231). La théorie des grandes migrations qui amènent les Sémites en Mésopotamie au IVe millénaire, sur le littoral syro-phénicien et dans les contrées cananéennes au IIIe millénaire et que suivront plus tard les Araméens est déclarée trop mécanique; il lui préfère une obscure compénétration d'éléments assez mal définis et la civilisation sémitique ne serait, au bout du compte, que la résultante fort complexe des plus anciennes époques (p. 203). Tandis qu'en Mésopotamie, grâce à la cohésion sociale que facilitaient les grands fleuves et les régions immenses fertilisées par leurs eaux, les Sémites ont constitué de grands états, le sol pauvre et tourmenté de Syrie-Palestine a entraîné un véritable émiettement des peuplades sémitiques. Langage, traditions, croyances religieuses ont été nuancés suivant l'habitat de chaque groupe laissant toutefois subsister un caractère commun dont on analyse finement les qualités et les défauts. La position de M. C. vis-à-vis de l'histoire biblique est à peu près celle de la critique radicale, puisque les Livres saints n'auraient « commencé de prendre leur forme actuelle que vers le VIe siècle avant notre ère » (p. 223). Il admet néanmoins un long passé historique à la base de cette historiographie très différente de ce que nous concevons aujourd'hui comme un récit d'histoire. Et la monographie s'achève sur un aperçu des origines historiques de la Syrie-Palestine qui entre en pleine lumière seulement vers le XVIe siècle. Cette période d'histoire au plein sens du mot fait le thème de la seconde monographie, qui se fonde principalement sur « l'évidence extrinsèque », c'est-à-dire sur les documents autres que la Bible, même après la conquête israélite, étant donné la date basse assignée aux annales bibliques.

M. Cook adopte le parti d'une exposition courante dégagée à peu près de toute annotation, mais reposant sur une érudition de bon aloi, bien informée, non sans une pointe de scepticisme au sujet de l'archéologie sacrifiée parfois aux combinaisons artificieuses de la critique radicale. Rares sont les cas où il ait risqué des assertions précaires et dépassant de beaucoup la documentation accessible au moment où il écrivait; en voici un pourtant. A propos de l'origine et de la date de l'alphabet sémitique, ne connaissant encore aucune inscription antérieure au IXe siècle, il attestait moins peut-être une conviction personnelle très ferme que son information sans lacune en évoquant les récentes speculations sur les fameux caractères sinaïtiques de Serâbit el-Khadim, datés de 1600-1500 av. J.-C. Seulement il concluait : « En tous cas, on ne saurait plus longtemps maintenir au crédit des Phéniciens l'*invention* de l'écriture » (I, 189; cf. II, 333). Or pendant que ce verdict passablement gratuit s'imprimait, la découverte des inscriptions phéniciennes du XIIIe siècle à Byblos le remettait en cause, si tant est qu'elle ne lui inflige pas un absolu démenti.

[L. H. V.]

Asie antérieure et 6 pp. de bibliographie. T. II, ch. XIII : *Syria and Palestin in the Light of external Evidence*; pp. 296-406, 3 carte et 7 pp. de bibliographie.

Palestine. — Dans *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix* (1), le P. Sertillanges a voulu s'approprier « le cadre de vision et d'émotion du Seigneur, voir par ses yeux et commenter avec son cœur », se « souvenir, juger et prévoir avec lui » (p. 5). L'Observatoire, c'est-à-dire le Calvaire et son panorama le jour de la Crucifixion, reconstitué d'abord avec toutes les ressources patiemment assimilées de l'archéologie positive, il a contemplé Sion, le Temple, le Cénacle, le Mont des Oliviers, les passants, les amis de Jésus, ses ennemis, son Tombeau, le Ciel : évocation puissante où l'histoire d'Israël, la vie et les enseignements du Sauveur, l'organisation et les destinées de l'Église mêlent leur témoignage pour faire resplendir la providentielle économie du plan divin dans le salut du monde. Entre le théologien exclusivement attentif aux aspects sublimes de la Rédemption, l'ascète qui exerce son imagination sur ses conditions terrestres, l'historien et le topographe tout entiers à leurs dates, à leurs cotes sèches et minutieuses, le P. S. sait excellemment réaliser l'idéale synthèse qui donne aux faits évangéliques « l'impression de chose tangible et véritable, arrivée non en rêve ou en un sens purement spirituel, mais *un jour* et sur notre terre » (p. 6).

L'heureuse activité de la Société *Pro-Jerusalem* ne s'est pas ralentie, bien que les circonstances aient retardé la publication du second volume de ses annales. *Jérusalem 1920-1922* (2) couvre les deux premières années de l'Administration civile anglaise. Dans une importante introduction M. Ashbee passe en revue les travaux de consolidation, restauration, préservation accomplis à la Citadelle et en divers quartiers anciens; il examine le progrès des industries réorganisées et surtout il envisage les modifications que le développement rapide des nouvelles colonies juives inflige au plan projeté de Jérusalem. — P. Abel, *L'état de la cité de Jérusalem au XIIe siècle*, avec un plan fixant l'onomastique de la Ville. — M. H. C. Luke, *Extraits du journal d'un pèlerin franciscain du XVIe siècle* (trad. angl. d'après un Ms. lat. inédit, acquis par M. Luke). — *Les communautés chrétiennes au Saint-Sépulcre* : sommaire aperçu des avatars qui précédèrent l'établissement officiel du fameux *statu quo* parfois imprudemment remis en cause de nos jours. — M. G. Antonius, *Les faïences de l'église Saint-Jacques de Jérusalem*, reproduit les meilleures pièces de cette intéressante série étudiée naguère par M. C. A. Nomico et signale l'initiative de *Pro-Jerusalem* en vue de faire revivre cet art céramique. — M. Ashbee décrit ce qu'il a pu réaliser avec l'unique main d'œuvre locale pour l'ameublement et la décoration du palais du Gouvernement. — M. A. C. Creswell, *Bibliographie provisoire sur l'architecture islamique de Syrie-Palestine* sera un très utile instrument de recherches. — Appendices. — L'illustration copieuse (phot., plans, croquis) est tout entière excellente.

Après Jérusalem il n'est probablement pas une cité de Palestine dont le nom soit plus célèbre et plus familier que celui de Jaffa. Jusqu'à la création très récente de la voie ferrée syro-égyptienne, c'était vraiment « la porte de Palestine » ; aussi, pour tout israélite, son nom béni ne pouvait avoir qu'un sens : *Iaphô*, « la Belle ». Il est assez singulier qu'elle ait manqué jusqu'à nos jours d'un historien; cette lacune est comblée par le beau livre de M. S. Tolkowsky : *Histoire de Jaffa* (3). Entre les

(1) In-16 de 326 pp., 14 fig. et un plan de Jérusalem, Paris, éditions de la *Rev. des Jeunes*, 1924.

(2) The Records of the Pro-Jerusalem council... edited by C. R. Ashbee, with a Preface by Sir Ron. Storrs. In-4° de xvi-109 pp. avec 69 ill., Londres, Murray, 1924. Sur I, cf. *R. B.*, 1922, p. 319.

(3) *The Gateway of Palestine. A History of Jaffa.* In-8° de viii-196 pp. et 30 fig. dont un bon nombre de magnifiques phot. aériennes. Londres, Routledge, 1924.

lointaines époques géologiques où le site, récemment libéré des flots, attirait par ses conditions privilégiées un premier groupement humain, et les développements envisagés par la colonisation Sioniste, l'existence mouvementée de la ville est retracée sous les Pharaons, les Assyriens, les Perses, les Grecs, les Juifs dans l'ère maccha-béenne, les Romains, les Byzantins, les Arabes, les Francs, les sultans d'Égypte, les Turcs. Des appendices traitent de la nécropole judéo-grecque, de la nouvelle cité juive, Tel Aviv, de l'origine occidentale de l'orange jaffiote, et fournissent d'excellentes statistiques de la population, du commerce et du mouvement naval dans la rade. Bien que la documentation n'ait pas été partout soumise à une critique également rigoureuse, elle offre en général une belle tenue scientifique. Le récit, sobre et limpide, est d'une lecture tout à fait attrayante, qui honore les qualités de l'historien. L'élégante présentation du volume ne fait pas moins d'honneur à l'éditeur.

Ce n'est pas un mince mérite de savoir conserver du charme à un thème rebattu. M. le Dr L. Haefeli doit donc être félicité d'avoir réalisé un livre aussi vivant et instructif qu'agréable à lire, sous ce titre : *Une année en Terre Sainte* (1). La source de cet intérêt, c'est en réalité la vaillante énergie de l'auteur qui lui a fait affronter les fatigues — et par moments les dangers — d'une exploration détaillée, hors des chemins battus et loin des gîtes confortables. Il a parcouru ainsi la plupart des sites qui, des deux côtés du Jourdain, offrent le plus d'attrait biblique. Et il les a parcourus en homme averti sur leur histoire et préparé à tout observer de façon judicieuse : histoire, archéologie, ethnographie, folk-lore, histoire naturelle. Le récit alerte de ses randonnées pourra sembler d'abord l'écho de choses connues : on est cependant assuré d'y trouver mainte observation nouvelle et en tout cas partout ce cachet pittoresque et intéressant de la chose vue. Tels chapitres comme ceux consacrés à l'organisation scolaire, aux missions catholiques latines et aux conditions politiques actuelles sont une contribution largement inédite à la connaissance de la Palestine contemporaine. L'ouvrage est enrichi d'une réédition très à jour de la carte manuelle de Palestine par MM. Fischer, Guthe et Dalman, qui contribuera certainement à le rendre précieux.

Dans l'Encyclopédie préhistorique et protohistorique — *Reallexikon der Vorgeschichte* — en cours de publication sous la direction de M. Max Ebert les articles concernant la Palestine ont été confiés pour la plupart à M. P. Thomsen. Rien de plus diligent et en général de mieux informé que cette coordination de données jusqu'ici invraisemblablement dispersées. On notera surtout les articles : *Influence égéenne en Syrie-Palestine.* — *Albâtre égyptien.* — *Autel.* — *Aurochs.* — *Amulette.* — *Ascalon.* — *Hache.* — *Four.* — *Architecture* (celui qui a le plus besoin aujourd'hui d'être repris par la base). — *Luminaire* (parfaitement au point). — *Exploitation minière*, etc.

Zeitschrift des deut. Pal. Vereins, XLVII, 1924, **1 et 2.** — M. E. Honigmann. *Topographie histor. de la Syrie septentr. dans l'antiquité :* fin de cet excellent répertoire que des tables rendront fort utilisable. — M. Eb. de Mülinen. *Langues et écritures de l'Orient antérieur dans leur relation avec les religions et les centres de civilisation* : cherche à montrer la dépendance mutuelle entre Écriture et Église à travers l'Orient ; une Écriture peut, en certaines circonstances, survivre au change-

(1) Dr L. Haefeli. *Ein Jahr im heil. Land.* In-8° de xvi-383 pp. avec 26 fig. d'après de très bonnes phot. et une carte de Palestine. Lucerne, Räber, 1924.

ment de Religion, car toute nouvelle Église n'a pas nécessairement une Écriture nouvelle: mais M. de Mül. croit que toute modalité nouvelle d'Écriture entraîne d'ordinaire, en Orient, une Église particulière. A son sens « l'Écriture est, entre les peuples, une barrière plus solide que la langue » (p. 86). — M. A. Alt, *Glanures épigraphiques :* fragm. grec de la colonie Wilhelma; milliaire de Macrin, *ibid.;* épitaphes de Jérusalem; linteau de Qiryath-Sa'îdeh, à lire Κ(αὶ) τοῦτο κτῆσμα † Μαρτίνου [au lieu de Μαρινου]...?; inscr. du Ramet el-Khalîl et du musée de Jérusalem. — Nouvelles de Palestine.

Nos **3-4**. — M. E. Pilz, *Les divinités féminines de Canaan :* bonne classification des représentations fournies à satiété par les fouilles et essai de détermination originelle des 7 types discernés; mémoire bien informé, un peu trop minutieux dans la dissection des catégories. M. P., très persuadé du caractère divin de toutes ces représentations — franchement hideuses pour la plupart — appréhende qu'on n'arrive pas à dégager la foi monothéiste en Iahvé de ce fouillis de déesses cananéennes dont il estime qu'on a méconnu l'importance. Mais ne leur en accorde-t-il pas beaucoup trop lui-même? Nombre de ces magots durent avoir chez les Cananéens une signification beaucoup plus triviale (1). — M. A. Alt, *Un royaume de Lydda :* emprunte à M. Albright l'équation *Retenou* = Luddōn (Lydda) dans la Liste géographique de Thoutmès III et montre que dès l'époque du Moyen Empire Lydda était devenue la capitale d'un royaume d'une certaine importance, fondé probablement par les Hyksos et qui disparut plus tard dans l'émiettement politique occasionné par la conquête égyptienne sous la XVIIIe dynastie. — M. P. Thomsen, *Une nouvelle Société orientale en Palestine :* « Palestine Or. Society ». — M. C. Steuernagel, *Le 'Adjloun,* d'après les notes et croquis de M. G. Schumacher, empêché de rédiger lui-même ce très utile complément descriptif et archéologique à sa belle carte de Transjordane. — M. Th. Fast, *Pierres à cupules nouvellement découvertes* à Nikephourieh et à kh. 'Elet Ṣāleḥ près de Mâr Élîâs. — M. H. Gressmann, *Rhinokorura* = נחל ou נחלה d'après le texte d'Épiphane (*hær.* **83**, 5) : Ῥινοκόρουρα γὰρ ἑρμηνευέται Νέελ. — Nouvelles de Palestine.

Palästinajahrbuch, XX, 1924. — M. G. Dalman, *De la nécessité et de la manière dont nous devons promouvoir la Palestinologie.* — Id., *Par le désert égyptien vers la Palestine* : notes historiques sur les régions que traverse la nouvelle voie ferrée : Qanṭarah, Péluse, el-'Arîš, Raphia, Gérar... — Id., *A la mer Morte et au Jourdain :* notes d'excursion. — Id., *Chants arabes pour Noël et Pâques :* transcr., trad. et notation musicale de 7 cantilènes enregistrées à Jérusalem de la bouche d'une chrétienne. — M. Alt, *Nouveautés concernant la Palestine tirées des archives d'Aménophis IV* (1375-1358) : traite des nouvelles lettres d'el-Amarna; cf. Dhorme, *RB.,* 1924, p. 5 ss. A propos de la tablette où figurent des colons de Sounam (AO. 7098; cf. *RB.,* p. 10), M. A. suggère que peut-être pas loin de l'époque d'el-Amarna la tribu d'Issachar se serait substituée aux anciens tenanciers du petit état dont Sounam était la capitale et qui avait de l'importance par sa situation entre les deux versants de la plaine d'Esdrelon. — M. E. Priewe, *Tables* pour les vol. XI-XX du recueil.

P. E. Fund, Quart. Statement. Oct. 1924. — Rév. J. G. Duncan, *Quatrième*

(1) On trouvera par exemple dans Deonna, *Terres cuites gréco-égyptiennes* du Musée de Genève (*Rev. arch.,* 1924, II, 32 ss., 112 ss., etc.) des remarques pleines de bon sens sur ce thème un peu rebattu.

rapport trimestriel sur les fouilles d'Ophel : progrès des travaux de mai à septembre On a terminé le déblaiement du haut lieu cananéen atteint dans une section antérieure; mais il est difficile, avec la documentation fournie, de suivre les déductions concernant un *Crematorium* d'époque néolithique en relation avec la grande caverne. Car la caverne entrevue naguère sous l'acropole de Sion (*RB.*, 1924, p. 184) a été enfin rouverte et déblayée. Les décombres dont l'avait malencontreusement bourrée la fouille Parker ont été néfastes aux archaïques sépultures et il ne semble pas que le récent explorateur en ait ressaisi autre chose que de vagues épaves (1). On ne voit pas encore sur quels indices concrets M. D. adopte un niveau moyen de 0m,30 environ comme représentant l'état ancien des décombres (2). Il y aura donc lieu, jusqu'à plus ample informé, d'être circonspect sur les vestiges *macchab.* et *hébreux* dont il est fait mention. — S. A. C[ook], *Objets portant des inscr. hébr. trouvés à Ophel* — d'après un rapport de M. Duncan, avec des remarques de MM. Hall et Macalister. 1, quelques anses avec l'estampille... לְמֶלֶךְ, sur lesquelles on rappelle les idées courantes. 2, quelques anses estampillées יהו et יה. La *Revue* se félicite que les savants auteurs envisagent à leur tour une interprétation qu'elle a proposée depuis longtemps (cf. *RB.*, 1909, p. 276 s.; 1910, p. 412, etc.). 3, plusieurs exemplaires d'une autre estampille connue où reparaissent 4 lettres diversement groupées. 4, plusieurs autres estampilles et cachets assez obscurs. 5, un *ostracon* analogue à ceux de Samarie au point de vue paléographique et qui paraît contenir une liste onomastique : *Ezéchias fils de Qoré le Kitlišite Aḥiah fils de Sédeq dans la vallée de Y-r-d* (?) etc. Cette lecture est donnée provisoirement. — Rév. chan. Hanauer, *Remarques sur le prétendu sanctuaire de Cybèle trouvé près de Garden Tomb :* recommence la preuve que les ruines sur lesquelles s'est échauffé l'archéologue néophyte du *Times* ne sont pas romaines mais médiévales, et rappelle que le prétendu « sanctuaire » votif de Cybèle (désavoué par son imprudent inventeur, M. le prof. E. Brandenburg; cf. le même n° du *QS.*, p. 156 s.) est de fort récente et de banale origine; voir *RB.*, 1925, p. 160. Rien de plus raisonnable et de mieux raisonné; ce qui n'empêchera certainement pas cette triviale ineptie de faire son chemin sous le couvert de « découverte scientifique ». — M. Alt, *Notes sur l'inscr. gr. de Ghôr eṣ-Ṣâfy,* rend à peu près inutile la discussion annoncée dans *RB.* 1925, p. 159, à propos du texte funéraire publié par M. Duncan : Μνημιον Αινιου Γοδεου [Ποδεου?, Θαδεου] παυσαμενος... ετων π'... εν ετει ΣΠΓ [ou ΣΙΓ] μηνος Αυδονεου δ'. Θαρσι ουδις αθανατος. M. Alt a bien vu qu'il fallait éliminer l'hypothèse d'un Αινιου-γαδεου = Engadite, et tout rapprochement avec des Apôtres, Thaddée ou qui que ce soit, par un recours à l'ère des Séleucides qui donnerait à ce petit grec (3) une date aussi haute que 29 av. J.-C. ou 74 après. Daté par l'ère d'Arabie ce texte se place vers la fin du IVe s., sinon même plus tard. L'analyse des noms pr., Αινιου et Γοδεου

(1) Je regrette qu'une longue absence ne m'ait pas permis de suivre la fouille en ce point. M. D. se montre beaucoup trop accueillant pour le racontar d'un ouvrier qui se targue d'avoir constaté sur le sol de la caverne, préalablement au remblai de Parker, l'évidence copieuse qu'elle avait abrité du bétail. Il en conclut qu'elle « aurait été probablement rouverte et utilisée comme étable à l'époque hébraïque » (p. 175). Ce folk-lore est fallacieux. La caverne a été minutieusement inspectée avant qu'aucun ouvrier de Parker y ait mis le pied : absolument rien n'y attestait le séjour d'un bétail quelconque. Au surplus, les fouilleurs de 1911 n'ayant certainement pas eu cure d'évacuer la prétendue litière avant leur remblai, il devait être assez facile à l'exploration de 1924 de contrôler une assertion qui n'irait pas sans conséquence. Or M. D. ne dit pas — et pour cause! — avoir enregistré le moindre indice en ce sens. Il est fort à désirer qu'un sujet déjà compliqué ne soit pas rendu inextricable par d'imprudentes légendes [V.].

(2) Si je ne suis pas leurré par des souvenirs et des notes, le sol très dénivelé comportait mal une telle stratification et le roc demeurait presque à nu sur plusieurs points, en 1911.

(3) Très comparable à l'inscr. dédicatoire de Fénân, du Ve-VIe s.; *RB.*, 1898, p. 448.

n'offre aucune difficulté intrinsèque et M. Alt les documente aisément. Toutefois ce n'est pas suffisant pour authentiquer aussi solidement qu'il l'estime la lecture Γοδεου. En se reportant au fac-similé du *QS.* (1924, face p. 36) et en cherchant à discerner ce que le graveur a voulu écrire, on inclinera plutôt vers une gravure corrigée, à lire Ιο[υ]δεου (1). D'où l'absence de tout signe chrétien — que M. Alt n'explique pas sans difficulté. — Le sens du texte serait donc : *Tombeau d'Énéas (Ennius?) le juif, mort à l'âge de,.. etc.* La formule finale de consolation n'est pas rare dans les épitaphes juives de la même époque (2). — M. G. Ovenden, *Mont Gelboé*, description et vues. — Bibliographie.

Il était avéré déjà que la mosquée d'Omar (coupole de la Roche) à Jérusalem, dont on a si longtemps fait honneur à l'architecture musulmane, est une construction essentiellement chrétienne par ses origines et par son exécution. L'excellente monographie que vient de lui consacrer M. l'architecte K. A. C. Creswell (3) ne saurait laisser subsister le plus léger doute à ce sujet. Au point de départ de ce programme technique se placent les temples circulaires — quelle qu'en soit l'exacte origine. — Le prototype palestinien est la rotonde primitive du Saint-Sépulcre. L'église de l'Ascension, au dernier quart du IVe s., nuançait ce parti en inscrivant la rotonde dans un octogone. Entre le plan de l'Ascension et celui de la fameuse mosquée à double déambulatoire, M. C. démontre qu'on doit placer la cathédrale de Bosra (513 de notre ère) dont il précise la restauration en mettant définitivement au point les calculs et le tracé de Herzfeld. Un siècle et demi plus tard, l'architecte chrétien qui établit le plan de la Coupole de la Roche ne fit que synthétiser, en s'inspirant peut-être même de quelques-unes de leurs proportions essentielles, les édifices byzantins qui jalonnaient l'évolution du plan central.

Le t. IV de l'*Annual* de l'École américaine (4) est consacré tout entier au compte rendu des fouilles de Gibe'a (*Tell el-Foul*). Description topographique, exploration, résultats archéologiques, détermination et histoire de Gibe'a de Saül font l'objet de chap. proportionnés à l'importance relative de chaque sujet. On trouvera désormais dans cet excellent mémoire, avec l'évidence documentaire utile, une solide reconstitution d'histoire locale biblique. Le schéma présenté ici (1923, p. 429 s.) n'est modifié que sur deux points : 1° fondation au XIIIe-XIIe s., non par un clan « cananéen », mais par un clan « hébreu » pénétré dans le pays avant la conquête « israélite » ; 2° plutôt que vaguement « post-exilienne » la IVe restauration est en réalité « macchabéenne », du moins en tant qu'il s'agit de la forteresse proprement dite. Cette seconde précision semble évidente ; beaucoup moins la première. Étant donné l'impossibilité — admise, p. 8 — de discerner strictement entre la dernière phase du Bronze (III) et la Ire du Fer d'après de simples tessons, il est trop risqué de dire (p. 44) qu'il ne s'est pas trouvé « un seul tesson caractéristique du Br. III ». C'est

(1) Cf. dans *QS.*, 1900, p. 114, n° 11 le *lapsus* analogue dans Ιο[υ]δα.

(2) Cf. Paribeni, *Notizie degli Scavi*, 1919, p. 66. Mueller-Bees, *Die Inschr. d. jüd. Katakombe am Monte Verde*, nos 49, 124, 179. Pour la mention « juif » ou « juive » dans une épitaphe, cf. *op. l.*, nos 117, 176, etc. Le nom Αιντας est porté déjà par un juif dans Josèphe, *Guerre*, V, § 326 s.

(3) *The origin of the plan of the Dome of the Rock.* In-4° de 30 pp. et 8 fig. N° 2 des *Supplementary Papers* de l'Inst. archéol. anglais de Jérusalem. Londres, 1924.

(4) *The Annual of the Amer. Schools of Or. Research.* T. IV. 1922-3 : *Excav... at Tell el-Ful...* by the Dir. of the School in Jerus., W. F. Albright (l'autre École est à Bagdad). In-4° de x-160 pp., 32 fig. et 15 pl. dont les nos font double emploi avec la pagination courante.

pourtant le plus solide motif allégué pour exclure toute intervention cananéenne dans les origines de Gibe'a.

La classification ne laisse guère prise à la critique; tout au plus, dans le commentaire archéologique observera-t-on quelques assertions précaires ou dépassant d'emblée l'information actuelle (1). L'architecture seule a été manifestement un peu sacrifiée. Par la limitation trop étroite imposée à la fouille, maint détail de l'implantation du *migdol* demeure obscur et les relevés ne permettent pas facilement l'analyse adéquate des éléments mis au jour (2).

On ne fournit aucune raison décisive pour dater seulement de la IIIe période (IXe-VIIe s.) le glacis qui pourrait bien, au contraire, appartenir en grande partie à la seconde sinon même à la première installation de la forteresse, malgré ce qui est objecté (p. 8) de lignes structurales de la phase II qui seraient couvertes par le glacis. Les développements que le sujet exigerait n'ont pas ici leur place.

A propos de l'histoire de Gibe'a, c'est une grande partie de la topographie de la Palestine centrale qui intervient. Pour mettre plus de clarté dans son mémoire, M. A. établit d'abord l'équation ferme Gibe'a = *T. el-Foul* et rejette en *huit* appendices des dissertations d'inégale importance sur Mizpah et Beeroth, Ramah de Samuel, Ophrah et Éphraïm, la marche des Assyriens (*Is.* x, 28 ss.), Aï et Beth-aven, la limite septentrionale de Benjamin, Alemeth et Azmaveth, Béthanie dans l'A. T. Même quand on ne peut se rendre aux arguments allégués (3) il y a toujours charme et profit à lire les diligentes et très érudites monographies de M. Albright.

École biblique et archéologique française. — *Conférences de l'année 1925*, les mercredis à 5 heures p. m. — 22 AVRIL : Le long du Tigre et de l'Euphrate (*avec projections*), par le R. P. DHORME. — 29 AVRIL : L'Hermétisme, par le R. P. LAGRANGE. — 6 MAI : Un mode de divination chez les Arabes (*le mandel*), par le R. P. JAUSSEN. — 13 MAI : Amwas (*Fouilles de la Basilique*), par le R. P. VINCENT. — 20 MAI : Le chevalier d'Arvieux en Palestine, par le R. P. ABEL. — 27 MAI : Les campements des Israélites dans l'itinéraire de l'Exode (*avec projections*), par le R. P. CARRIÈRE.

(1) V. g., p. 11 s. : l'origine *nordique* du polissage caractéristique du 1er Fer. — P. 14 : l'origine « nubienne ou égyptienne » de l'anse bifide. — P. 15 : la disparition du type de flacon noir lustré avant l'Exil — il y en a des ex. certains dans des tombes hellénistiques! — etc.

(2) M. A. s'en excuse avec trop de bonne grâce pour qu'il soit permis de lui en faire une critique. Il n'est d'ailleurs que juste d'en accentuer l'exactitude matérielle dans les éléments enregistrés. On ne voit pas la raison de numéroter XXIV *a* une pl. d'archit. et XXIV *b* une de céramique. Les exposants *a* et *b* se trouvant omis la plupart du temps dans les citations, il en résulte une réelle perte de temps à la lecture; et ne manque-t-il pas aussi, dans XXIV *a*, des lettres de repères A, B, C, D pour les 4 croquis?

(3) Voir par ex., à propos de Maspha, les observations de *RB.*, 1924, p. 637 s. sur la prétendue incompatibilité linguistique entre *Naṣbeh*-Miṣpah.

ÉCOLE BIBLIQUE DE S^T^-ÉTIENNE

ET ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE

AU COUVENT DOMINICAIN DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1925-1926

(novembre à juillet).

Exégèse comparative des Évangiles. — Mardi, à 10 h. m.

R. P. LAGRANGE.

Introduction historique au N. T. — Mercredi, à 9 h. m.

R. P. SAVIGNAC.

Introduction générale à l'A. T. — *Textes et versions.* — Mercredi, à 10 h. m.

R. P. CARRIERE.

Introduction spéciale à l'A. T. — *Prophètes.* — Jeudi, à 10 h. m.

R. P. JAUSSEN.

Exégèse de l'A. T. — *Les Livres des Rois.* — Vendredi, à 10 h. m.

R. P. DHORME.

Explication philologique de l'A. T. — Lundi, à 10 h. m.

R. P. CARRIÈRE.

Géographie de Palestine. — Lundi, à 9 h. m.

R. P. ABEL.

Archéologie Biblique. — Samedi, à 10 h. m.

R. P. VINCENT.

Topographie de Jérusalem (N. T.). — Vendredi, à 9 h. m.

R. P. ABEL.

Coutumes des Arabes. — Lundi, à 8 h. m.

R. P. JAUSSEN.

Épigraphie sémitique. — Mardi, à 9 h. m.

R. P. SAVIGNAC

Langue hébraïque. — Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. LAVERGNE.

Langue assyrienne. — Lundi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. DHORME.

Langue syriaque. — Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. MARMARDJI.

Langue arabe. — Vendredi, à 8 h. m.

R. P. JAUSSEN.

Langue arabe parlée. — Vendredi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. MARMARDJI.

Langue grecque du N. T. — Jeudi et samedi, à 9 h. m.

R. P. TONNEAU.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.
Les itinéraires et le prix des voyages seront réglés ultérieurement.
Le prix de la pension est de dix livres anglaises par mois.

Le Gérant : J. GABALDA.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1925.

Librairie VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, 90, rue Bonaparte, Paris 6e

Ouvrages de Mgr Pierre BATIFFOL

LE CATHOLICISME, DES ORIGINES A SAINT LÉON

5 volumes in-12 . . . . . **45** fr.

On vend séparément :

I. L'Église naissante et le Catholicisme. *Dixième mille.* 1 vol. in-12 de XXVI-520 pages. . . . . **10** fr.

Dispersion et chrétienté. — L'Église naissante. — Le catholicisme de saint Irenée. — Le cas de Clément d'Alexandrie. — Les variations de Tertullien. — Origène et l'Orthodoxie grecque. — Saint Cyprien et Rome.

II. La Paix Constantinienne et le Catholicisme. *Troisième édition.* 1 volume in-12 de VII-542 pages . . . . . **10** fr.

Les prémisses de la liberté religieuse. — Progrès de l'organisation ecclésiastique. Dioclétien. — L'édit de Milan. — Le schisme donatiste. — Le catholicisme nicéen. — L'oligarchie eusébienne. - La papauté à Sardique. — La crise.

III. Le Catholicisme de saint Augustin. *Troisième édition.* 2 vol. in-12 de VIII-276 et IV-278 pages. . . . . **14** fr.

INTRODUCTION. — I. L'Église règle de foi. — II. La controverse donatiste avant Augustin. — III. Augustin et le donatisme. — IV. Système antidonatiste d'Augustin. — V. La conférence de 411. L'Église et l'État. — VI. Augustin, Pélage et le siège apostolique (411-417). — VII. Rome et Carthage (417-426). — VIII. Derniers traits de l'ecclesiologie d'Augustin. — CONCLUSIONS.

IV. Le Siège apostolique (359-451). *Deuxième édition.* 1 vol. in-12, de VII-621 pages. . . . . **15** fr.

INTRODUCTION. — I. La réaction catholique sous Libère et Damase. — II. Le prince dans la doctrine de saint Ambroise. — III. Le Concile de Constantinople de 381. — IV. Le Siège Apostolique et l'Occident. — V. Le Siège Apostolique et l'Orient au temps de saint Jean Chrysostome. — VI. Le Siège Apostolique et l'Orient au temps du Concile d'Ephèse. — VII. Saint Léon. — VIII. La papauté à Chalcédoine. — Conclusions. — Table analytique.

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE THÉOLOGIE POSITIVE

I. La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'agape. *Sixième édition.* 1 vol. in-12 de XXVI-369 pages. . . . . **7 fr. 50**

II. L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. *Huitième édition.* 1 vol. in-12 de IX-516 pages. . . . . **7 fr. 50**

Leçons sur la Messe. *Dixième mille.* 1 vol. in-12 de XVII-331 pages . . . . **7 fr, 50**

Ouvrage couronné par l'Académie française.

AVANT-PROPOS. — I. L'Ordinaire de la messe du Missel Romain. — II. Le cadre de la messe romaine antique. — III. Le cérémonial de l'Ordo Romanus I. — IV. La messe des catéchumènes. — V. L'offertoire. — VI. Les traits essentiels du saint sacrifice. — VII-VIII. Le canon romain. — IX. La sainte communion. — X. Épilogue.

Catholicisme et Papauté, Les difficultés anglicanes et russes. Un vol. in-16 de 128 pages . . . . . **4** fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française

(Prix JUTEAU-DUVIGNEAUX)

Histoire des Dogmes

dans l'Antiquité chrétienne

Par **M. J. TIXERONT**

DOYEN DE LA FACULTÉ CATHOLIQUE DE THÉOLOGIE DE LYON

3 vol. in-12 . . . . . **30** fr.

On vend séparément :

TOME PREMIER : **La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12 de XVI-540 pages . . . . . **10** fr.

TOME II : **De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12 de VIII-540 pages. . . . . **10** fr.

TOME III : **La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12 de 583 pages. . . . . **10** fr.

Librairie Victor LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Pour paraître en juillet :

ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

Introduction, texte, traduction et commentaire

Par le R. P. **M.-J. LAGRANGE**

1 fort volume in-8° raisin de CXCIX-550 pages.

Vient de paraître :

LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

III. - Les Temps Modernes

PREMIÈRE PARTIE

DE LA RENAISSANCE AU JANSÉNISME

par

M. l'Abbé P. POURRAT,
Supérieur du Grand séminaire de Lyon.

1 vol. in-12 de x-607 pages. . . . . **16** fr.

Précédemment parus :

I. - Des Origines de l'Église au Moyen Age. *Ouvrage couronné par l'Académie française. Sixième édition.* 1 vol. in-12 de XII-502 pages . . . . . **10** fr.

II. - Le Moyen Age. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12 de XI-535 pages. **10** fr.

Vient de paraître : *Dix-neuvième mille*

Huitième édition revue et corrigée

Histoire de l'Ancien Testament

Par **S. G. Mgr J.-B. PELT**
ÉVÊQUE DE METZ, DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANONIQUE

2 vol. in-12 de LXXV-369 et IX-489 pages, ornés de plans et cartes en couleurs . . . : **20** fr.
Cette nouvelle édition a été mise à jour en ce qui concerne les références aux plus récents travaux bibliques.

"LES MORALISTES CHRÉTIENS"

(Textes et commentaires)

Collection publiée sous la direction de M. BAUDIN
Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Viennent de paraître :

Saint Thomas d'Aquin, par M. **ÉTIENNE GILSON**, chargé de cours à la Sorbonne, directeur d'Études à l'Ecole pratique des hautes études religieuses. *Deuxième édition.* 1 volume in-16 de 380 pages . . . . . **12** fr.

Saint Jean Chrysostome, par M. **PH. E. LEGRAND**, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-16 de 320 pages . . . . **10** fr.

Saint Basile, évêque de Césarée, par M. **JEAN RIVIÈRE**, docteur en théologie, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-16 de 320 pages . . . . . **10** fr.

Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne, par M. **JACQUES CHEVALIER**, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble. *Deuxième édition.* 2 vol. in-16 de XIX-296 et IV-314 pages. . . . . **20** fr.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1925.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE N° 4 1er OCTOBRE 1925

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

Pages.

R. P. Lagrange. — L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles. 481

Primo Vannutelli. — Les Évangiles synoptiques (*suite*) 505

P. Cruveilhier. — Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens. . . 524

Mélanges. — L'hermétisme (*suite*), R. P. Lagrange. — Épigraphie palestinienne, R. P. F.-M. Abel. 547

Chronique. — L'homme quaternaire en Galilée. — Jérusalem. Glanures archéologiques. — Autour du rempart d'Agrippa, R. P. L.-H. Vincent. . 583

Recensions 593

Bulletin 607

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
Via dei Cestari, 2

R. C. *Seine* n° 90.287.

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages environ.

PRIX DE L'ABONNEMENT *à partir du 1er janvier 1925* { Pour la France . . . . **40** fr. / Pour l'Étranger . . . . **44** fr.

***Prix du numéro :* 11 fr.**

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier.

Prix de chaque année, de 1921 à 1924 : 32 francs, port en plus.

Prix de chaque année antérieure à 1921 : 24 francs, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne, Jérusalem (Palestine).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Publiée sous la direction du R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, Correspondant de l'Institut

Vient de paraître :

Évangile selon saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 fort volume in-8° raisin de XCIX-551 pages.... **60** fr. »

Volumes précédemment parus :

Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, transcription, traduction, commentaire, par le R. P. DHORME, des Frères Prêcheurs, professeur d'assyrien à Saint-Étienne de Jérusalem. 1 vol. in-8° raisin de XXXVII-406 pages..... **18** fr. »

Les Livres de Samuel, traduction et commentaire, par le R. P. Paul DHORME, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de X-448 pages..... **18** fr. »

L'Ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire, par E. PODECHARD, professeur à la Faculté de théologie de Lyon. 1 vol. in-8° raisin de XVII-499 pages..... **18** fr. »
Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le Livre de Jérémie, introduction, traduction et commentaire, par le R. P. Albert CONDAMIN, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° raisin de XLV-380 pages..... **24** fr. »

Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés par M. A. VAN HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain. 1 vol. in-8° raisin de XVII-759 pages..... **30** fr. »

Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Troisième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de CLV-30*-456 pages..... **35** fr.

— Le même ouvrage, abrégé. *Troisième édition.* 1 vol. in-12..... **4** fr. »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin de CLXVII-631 pages..... **50** fr. »

Évangile selon saint Matthieu, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. *Deuxième édition.* 1 fort volume in-8° raisin de CLXXXVIII-560 pages..... **45** fr. »

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. CALMES. 1 vol. in-8° raisin. (*Épuisé.*)

— Le même ouvrage, abrégé. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12..... **4** fr. »

Saint Paul. Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Troisième édition augmentée du texte grec.* 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21*-395 pages..... **25** fr. »

Saint Paul. Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-176 pages.

L'Apocalypse de saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. ALLO, O. P., recteur de l'Université de Fribourg (Suisse). *Deuxième édition.* 1 volume in-8° raisin de CCLXVIII-375 pages..... **45** fr. »

Introduction aux Paraboles Évangéliques, par le P. D. BUZY, des Prêtres du S.-C. de Jésus (de Bétharram), docteur ès sciences bibliques. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 de XXIII-476 pages..... **6** fr. »

L'ORIGINE DE LA VERSION SYRO-PALESTINIENNE DES ÉVANGILES

Il existe plusieurs versions des évangiles dans le dialecte syrien qu'on est convenu d'appeler celui d'Édesse, quoiqu'il ait régné dans l'Adiabène, c'est-à-dire le pays de Mossoul, aussi bien que dans l'Osrhoène, c'est-à-dire la région d'Orfa (Édesse). Ces traductions sont évidemment dépendantes l'une de l'autre, et selon nous dans l'ordre suivant : Diatessaron de Tatien, ancienne version des évangiles séparés, connue par les manuscrits Cureton et Lewis, version peschittâ, version philoxénienne revue par Thomas d'Héraclée. Mais ce que nous voulons seulement noter ici, c'est la dépendance. Il y a certes des divergences, mais on en saisit assez aisément la portée, et elles n'empêchent pas la continuité de la tradition.

Mais outre les traductions en dialecte édesséniens, la Bible, et probablement la Bible entière (1) a été traduite dans un autre dialecte, qui est, pour le dire dès à présent, une branche considérable de l'araméen, la branche occidentale, à laquelle appartiennent des morceaux de Daniel et d'Esdras et la littérature araméenne juive; nous aurons à noter plus loin deux subdivisions de cette grande branche. Or cette traduction est complètement distincte des traductions édesséniennes, si bien qu'il n'y a aucune bonne raison de soupçonner qu'elle ait été rédigée sous leur influence immédiate. Jusqu'à présent on lui a donné le nom de palestinienne, peut-être à cause de la division de Barhebraeus (2) qui distingue l'araméen d'Édesse et de la Syrie à l'est de l'Euphrate, du dialecte palestinien, à Damas et dans la Syrie à l'ouest de l'Euphrate.

Ces faits étant constants, il se produit en ce moment à propos des évangiles une confusion qu'il est nécessaire de dissiper, et l'on peut

(1) Il y a même des fragments du livre de la Sagesse et de l'Ecclésiastique (Siracide).

(2) Œuvres grammaticales, éd. Martin, II, 5, cité par Dalman, *Grammatik des jüdisch-palaestinischen Aramäisch...*, 2e éd., 1905, p. 4.

estimer que ce devoir incombe surtout à ceux qui habitent la Palestine. L'occasion de cette confusion est un article de M. Burkitt (1), assez discutable, mais surtout mal compris. Aujourd'hui, dans certains ouvrages, d'ailleurs estimables, on en est venu à assigner à la traduction palestinienne des évangiles Antioche de Syrie pour origine. Voici par exemple M. Streeter. Il regarde comme démontré par M. Burkitt que la traduction des évangiles dite palestinienne n'est point un produit de la Palestine, mais est originaire d'un monastère près d'Antioche de Syrie (2). Dans son édition entièrement revue de l'*Introduction* de Nestle, M. von Dobschütz (3) cite avec faveur M. Burkitt : « Voyez maintenant F. C. Burkitt.... qui, au lieu de *el-quds* (Jérusalem) veut entendre : « dans le domaine du *Dux* = Duché d'Antioche » etc. De même parmi les catholiques M. Vogels (4) : « Cette forme, d'après les travaux de Burkitt a pris naissance dans la région d'Antioche ».

Une fois installée dans les manuels, la théorie attribuée à Burkitt est assurée d'un plein succès.

Or le savant anglais s'est bien gardé de généraliser de cette façon, et sa thèse n'est nullement contraire à l'origine palestininienne, même au sens strict, de la version palestinienne, ni pour les évangiles, ni pour les autres parties.

En effet, nous avons sur cette version deux sortes de documents. D'abord des fragments (5), malheureusement peu nombreux, dont le nombre cependant s'est augmenté depuis quelques années, et que les spécialistes sont embarrassés de dater, l'écriture palestinienne, qui

(1) *Christian Palestinian Literature*, dans *The Journal of theol. Studies*, II (1904), p. 174-185. — Un nouvel article (même revue, III, p. 91-98) est une réfutation de M. J. T. Marshall qui place en Égypte l'origine de cette littérature et se contente de répéter que le ms. du Lectionnaire a son origine dans les monastères du promontoire de *Ras el Khenzir* près d'Antioche.

(2) *The four Gospels*... London, 1924, p. 76 : Burkitt has shown that this was not a native Palestinian product. It was produced in a monastery near Antioch as part of an effort of Justinian to combat Nestorianism in Palestine. Autant de mots, autant de confusions, dont M. Burkitt n'est pas responsable.

(3) *Eberhard Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament*, 1923, p. 48.

(4) *Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik*, 1923, p. 141. Vogels ne parle pas seulement du lectionnaire puisqu'il vient de citer les fragments du *Codex Climaci rescriptus*.

(5) Dans *Anecdota syriaca*... de Land, IV, 177-236 en latin, 103-224 en syriaque. — *Anecdota oxoniensia*, vol. I, pars V (1893) et pars IX (1896). — *Studia sinaitica* I (1894). *Studia syriaca*, VII (1897). — *Horae semiticae*, VIII (1909), *codex Climaci rescriptus*. — *Christlich-Palaestinische Fragmente*... Berlin, 1905, de Schulthess. — *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmenten*, Göttingen, 1906, de Duensing. — Plus quelques fragments d'homélies et de légendes hagiographiques.

elle aussi diffère de celle d'Édesse, n'étant pas également pourvue de points de comparaison datés. La date la plus basse pour les mss. les plus anciens est celle du IXe siècle proposée par M. Schulthess (1); d'autres penchent pour la fin du VIe siècle (2). Les fragments évangéliques appartenaient à des évangiles continus. De cette première forme de la version, Burkitt opine, avec les réserves nécessaires, qu'elle est originaire de 'Aboûd, un gros village encore chrétien près de Lydda, et qui possédait autrefois des églises nombreuses. La version aurait été composée sous l'influence de Justinien. Vainqueur des Samaritains révoltés, il a, comme on sait, essayé de convertir ceux qui avaient échappé à une répression assez dure. La traduction de la Bible dans le dialecte palestinien lui aurait paru un moyen approprié. Mais outre ces fragments anciens, non datés, il existe un lectionnaire évangélique ou évangéliaire, c'est-à-dire un livre contenant presque tout le texte des quatre évangiles, non point distinctement selon leur ordre, mais selon l'ordre des lectures liturgiques, qui empruntent tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Ce lectionnaire nous est parvenu dans trois manuscrits, ceux-là datés. L'un d'eux, aujourd'hui au Vatican, connu depuis les Assemani (1758) et publié en dernier lieu par Lagarde (3), les deux autres aujourd'hui au Sinaï. Mrs Lewis a publié un des deux mss. du Sinaï (B) avec les variantes de l'autre (C) et aussi les variantes du mss. du Vatican (A) (4). Le ms. A, le plus ancien, est de 1029 ou 1030, les autres de 1104 et de 1118.

Ces trois lectionnaires se ressemblent assez parfaitement. De plus nous noterons que ce texte unique est le même que celui des fragments d'évangile plus anciens. Zahn a donné des arguments en sens

(1) *Christl. Palaest. Fragm.*, p. 7.

(2) Mrs Lewis et M. Margoliouth dans *Horae semiticae*, VIII, p. XII.

(3) Sous le titre *Evangeliarium hierosolymitanum*, dans les *Bibliothecae syriacae*, Gottingae, 1892, p. 258-402. Ouvrage posthume, mais composé avec la plus grande diligence, et qui dispense de l'édition *princeps* du comte Miniscalchi-Erizzo, Vérone, 1861.

(4) *The palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*... by Agnes Smith Lewis... and Margaret Dunlop Gibson... London, 1899. — Mrs Lewis raconte comment la première découverte eut lieu au couvent du Sinaï, en février 1892, mais elle ne se rendit compte de la nature du ms. qu'à son retour à Londres. Elle ne s'est jamais aperçue que son ms. B, le premier découvert, avait été signalé au monde savant par le R. P. Van Kasteren, S. J., dans son article daté du 4 août 1891 et publié dans la *Revue Biblique* de janvier 1892, p. 96.

Nous n'avions jamais relevé cette omission, mais, puisque l'occasion s'en présente, *cuique suum*. Il faut reconnaître du reste que le R. P. Van Kasteren n'avait tiré du ms. qu'un petit extrait, ce qui n'enlève rien aux grandes obligations qu'a le monde savant à Mrs Lewis.

contraire pour conclure à la fin que c'est bien la même tradition (1).

Si donc, par hypothèse, un de ces lectionnaires, c'est-à-dire le ms. A du Vatican, avait été copié à Antioche de Syrie, comme l'a soutenu Burkitt, ce serait seulement la preuve que la version palestinienne, originaire de ʿAboûd, d'après Burkitt, avait pénétré jusqu'à Antioche. Mais d'autres ont été plus radicaux que le savant anglais, et comprenant mal pourquoi un homme de ʿAboûd, pays d'origine de la version, aurait été copier un manuscrit à Antioche de Syrie, ils ont placé à Antioche l'origine de la version des évangiles. Si M. Burkitt leur reprochait de n'avoir pas distingué avec lui deux époques, ils pourraient s'excuser sur une autre confusion assez évidente du savant anglais. Il a fortifié son identification d'Antioche de Syrie parce qu'il a trouvé dans les environs de cette ville le monastère de Saint-Élie et un monastère de l'Étoile dont parle le lectionnaire du XIe siècle. Or, d'après le lectionnaire, ces lieux qui pour lui n'en font qu'un, sont tout près de ʿAboûd. On sera donc parfaitement logique en transportant encore ʿAboûd près d'Antioche, et l'on ne verra plus aucune raison d'affirmer l'origine palestinienne de la version.

Tout cela est assez confus, et sans doute le lecteur en a l'impression pénible. Raison de plus pour essayer de dissiper cet imbroglio en reprenant le problème selon l'ordre chronologique et sous ses deux aspects :

Que faut-il penser de l'origine de la version dite palestinienne? Que faut-il penser de l'origine du lectionnaire ou évangéliaire du XIe siècle?

A. — L'ORIGINE DE LA VERSION BIBLIQUE SYRO-PALESTINIENNE.

La question est générale et comprend toute la Bible. Cependant, en vue du second point, nous parlerons surtout des évangiles.

Les données qui permettent de fixer l'origine de la version sont : la langue, l'écriture, les caractères de la version, ses destinataires.

1. *La langue.* — Il a été donné au Nestor des études syriaques, M. Théodore Noeldeke, de fixer dès 1868 les traits de la grammaire syro-palestinienne, dans un article demeuré classique (2), et d'ajouter

(1) *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I : *Ueber das Evangeliarium Hierosolymitanum*, 329-350, p. 345.

(2) *Ueber den Christlich-palästinischen Dialekt* dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXII, p. 443-527.

des observations à la grammaire de M. F. Schulthess, ouvrage posthume publié en 1924 par M. Enno Littmann (1). De son côté, M. Dalman dans sa Grammaire de l'araméen judéo-palestinien avait rencontré le dialecte christiano-palestinien. Les deux grammaires se recoupent et les maîtres sont d'accord que la différence des deux phénomènes linguistiques est plutôt dans la confession religieuse que dans les formes du dialecte. Il suffit de parcourir la grammaire de M. Schultess pour reconnaître combien ce dialecte diffère de celui d'Édesse. On fait remarquer aux commençants qu'il a conservé le *yod* à la troisième personne de l'imparfait, selon le thème sémitique, lettre remplacée par le *noun* dans le dialecte édessénien, la fréquence de *iath* avant les suffixes pronominaux, etc.

La distinction est plus subtile entre les deux subdivisions de l'araméen juif, celle du midi ou de la Judée, représentée par le Targum d'Onqelos, et celle de la Galilée, qu'on retrouve dans le Talmud de Jérusalem et les midrachim. Elle existe cependant, et, après l'avoir établie, Dalman n'a pas hésité à rattacher le christiano-palestinien à la branche galiléenne, qui s'étendait d'ailleurs fort loin dans le nord, puisque le dialecte de Ma'lula, au nord-est de Damas, en a conservé des traces (2).

On doit même distinguer une autre subdivision, celle du dialecte samaritain, caractérisé extérieurement par son écriture spéciale, et qui, d'après Dalman, tiendrait le milieu entre les deux autres. De ce chef l'origine de la version chrétienne serait plutôt à chercher en Galilée qu'en Judée. Je ne sache pas que Dalman se soit prononcé nettement. Schulthess a indiqué « avec une certaine sûreté » le nord de la Judée, dépendant en cela, semble-t-il, de la théorie de Burkitt, car il ne donne aucune raison et se contente de citer Aboûd en note (3). Il lui semble que les dialectes de Palestine n'offraient pas dans la réalité normale des différences aussi grandes que celles qu'a relevées Dalman d'après les anecdotes du Talmud. Et, de fait, il semble bien que le Targum judéen qui représente seul dans les Tables de Dalman le dialecte de Judée est d'une langue trop artificielle pour être une image fidèle du langage des campagnes. Et derechef Schulthess se garderait bien de placer entre la langue de la version et les dialectes

(1) *Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch* von Friedrich Schulthess, herausgegeben von Enno Littmann, mit Nachträgen von Theodor Noldeke und dem Herausgeber, Tübingen, 1924.

(2) Le dialecte de *Ma'lula*, dans le *Journal asiatique*, t. XI, p. 239-312; 440-519; t. XII, p. 124-176; du R. P. Parisot, de l'ordre de Saint-Benoît.

(3) *Grammatik...*, p. 2.

samaritain et galiléen des frontières trop exactes (1). De sorte que, à s'en tenir à la langue, on aurait le choix entre les différentes régions de la Palestine, du moins à partir du nord de Jérusalem, jusqu'à Damas et quelque peu au delà.

2. *L'écriture.* — C'est incontestablement celle des deux écritures syriaques qu'on nomme *estrangelo,* mais avec une physionomie très particulière. Comparé à l'*estrangelo* d'Édesse, si souple et si gracieux, celui de la version palestinienne a quelque chose de massif, presque de la grossièreté, mais qui est peut-être seulement une façon de se rapprocher d'une écriture plus carrée. Déjà l'*estrangelo* l'est beaucoup plus que les caractères jacobites séparés par les *olaf* et quelques *lomad* comme par des barres. Mais le palestinien évite davantage de pencher les lettres et de les faire monter trop haut.

Il est donc vraisemblable qu'il imite des caractères carrés. Lesquels? M. Kokowzoff, porté à admettre l'existence d'une traduction araméenne du N. T. en caractères hébraïques, a vu dans cette modalité de l'estrangelo une influence de l'action prolongée de l'écriture hébraïque du IVe au Ve siècle (2). Mais notre version n'a aucun caractère rabbinique (3), et a subi très profondément l'action du grec. On verrait donc plus volontiers dans ces formes d'écriture une imitation plus ou moins consciente des onciaux grecs, plutôt selon la physionomie lourde et carrée du Sinaïtique grec, qu'en essayant de lutter avec l'élégance parfaite du *Vaticanus.* Peut-être même le contact entre les deux écritures s'est-il établi d'abord par les inscriptions (4).

En tout cas, c'est bien pour assurer la prononciation correcte d'une lettre grecque que l'alphabet s'est enrichi d'un caractère, une sorte de *phé* retourné, employé, sans une conséquence absolue, pour les cas où l'on doit prononcer *p* et non *ph.*

L'écriture ne saurait déterminer un lieu d'origine, mais elle établit

(1) *L. l.,* p. 2. Uebrigens ist eine lexikalische oder gar grammatische Abgrenzung gegen das Galiläische und Samaritanische kaum möglich.

(2) Kokowzoff, P. Nouveaux Fragments Syropalestiniens de la Bibliotheque Impériale publique de Saint-Pétersbourg, 1906. — Ce sont deux feuilles d'homélies. — Cf. la recension de Schulthess dans ZDMG, 1907, p. 206-207.

(3) C'est l'opinion de Schulthess, quoiqu'il regarde la communauté syro-palestinienne comme issue immédiatement du judaïsme : Wir haben uns die historische chr. — pal. Gemeinde doch nicht mit Rabbinerweisheit ausgerüstet zu denken, sondern, wenn auch auch als aus dem Judentum hervorgegangen (aber nicht als Nachkommen der « Judenchristen »), als Bestandteil der *griechisch*-orthodoxen Kirche (dans *ZDMG,* 1907, p. 211).

(4) Voir dans l'album de Lidzbarski l'inscription (en dialecte édessénien) de Zebed, dans laquelle les caractères syriaques ont nettement l'aspect carré et sont écrits de gauche à droite à l'instar de l'inscription grecque affrontée.

cependant le contact avec les Syriens chrétiens et les Grecs plutôt qu'avec les Juifs. Si l'on s'était adressé aux Juifs, et puisqu'on employait une langue vulgaire, qui était la leur, le plus simple eût été assurément d'employer aussi leur écriture. Le choix du syriaque suppose l'existence bien connue d'une littérature chrétienne syrienne, qui ne suffisait pas aux besoins, mais qui pouvait du moins prêter son écriture. Ce serait un des traits du caractère confessionnel de cette littérature. On serait naturellement conduit par les analogies à penser que les chrétiens palestiniens se sont servis d'une écriture déjà employée dans leur pays. Mais, en fait, toute cette littérature est uniquement chrétienne. Le dialecte est sûrement devenu littéraire sous la forme chrétienne. Il est donc probable que l'écriture elle-même a une origine confessionnelle : non qu'on l'ait inventée, car on a pu l'emprunter aux chrétiens des pays voisins.

3. *Les caractères de la version christiano-palestinienne.* — L'écriture laisse supposer une influence syrienne, modifiée par d'autres influences locales. N'en faut-il pas conclure que la version palestienne a été conçue et rédigée sous l'influence des versions rédigées en dialecte édessénien?

C'est ce qui n'apparaît nullement. Tandis que les versions en dialecte édessénien sont si manifestement dépendantes l'une de l'autre, la version palestinienne a une incontestable originalité, non seulement par sa syntaxe, mais aussi par le choix des mots. Quelques termes syriens d'Édesse employés çà et là ne changent rien à la chose. La version suit sa voie propre, parallèle évidemment, mais sans emprunts du moins manifestes, de part ni d'autre, et avec d'innombrables particularités.

Il est vrai qu'en général on peut constater une dépendance assez aisément, tandis qu'il est presque impossible d'affirmer qu'un traducteur, si indépendant qu'il paraisse, ne se soit pas aidé d'une version antérieure. Contentons-nous donc simplement d'affirmer que dans notre cas il n'y paraît guère.

Une des particularités de la version, la plus évidente au premier coup d'œil, c'est le soin voulu de se rapprocher le plus possible de la forme grecque des mots. Pour l'évangile, les Syriens s'étaient cru permis de revendiquer, pour ainsi dire, la forme sémitique primitive; ils disaient *Ieschou'a* pour Ἰησοῦς, que notre version transcrit *Isous*. Ils disaient — et saint Jérôme les a imités — *Baalzeboub*, et non *Beelzeboul :* nous ne savons pas, à cause des lacunes, ce qu'avait fait notre version. Mais elle transcrit Ναζαρεθ en employant un *zaïn* et non le ܨ qui rétablissait la prononciation du pays,

conservée jusqu'à nos jours. ἔγλος était fidèlement transcrit, etc., etc.

Cet attachement pour le grec domine la traduction de l'A. T. Tandis que la *peschitta* de l'A. T. en édessénien était faite en somme d'après l'hébreu, la version palestinienne suit les Septante, et M. Schulthess a cru pouvoir affirmer qu'on n'y rencontre aucun indice de l'influence du texte hébreu (1), si ce n'est par le canal des éditions hexaplaires, ce qui explique la présence de leçons remontant à Théodotion. Cette fois nous sommes bien nettement sur un terrain ecclésiastique, pour ne pas dire sous la mouvance d'Origène; M. Burkitt (2) a noté que les traductions palestiniennes de l'Ancien Testament n'avaient rien de lucianique.

Pour le Nouveau Testament, Soden n'a pas hésité à rattacher la version à son groupe I, c'est-à-dire palestinien. Nous ne voulons pas encore nous prévaloir de ce verdict en faveur de l'origine palestinienne de la version, car pour nous I représente seulement la masse qui n'est ni selon la bonne tradition égyptienne des grands onciaux et des papyrus les plus anciens, ni selon la recension antiochienne qui a abouti au *textus receptus*. Cette masse n'a d'autre unité, comme M. Burkitt vient de nous le dire avec beaucoup d'esprit, que l'esprit d'opposition qui anime les protestants contre l'Église catholique (3). Chaque secte pense à sa manière; si elles ont un aspect commun, c'est dans la négation. C'est sous cet aspect que les conclusions de Soden peuvent être regardées comme solides. L'évangéliaire palestinien (*pa*) n'a rien des leçons spéciales à la bonne forme égyptienne. Cette forme a dans Mt. 23, dans Mc. 35, dans Lc. 61, dans Jo. 66 leçons particulières étrangères à *pa*. Au contraire 116 leçons propres à I sont dans *pa*. On ne saurait nier absolument quelque affinité avec la forme antiochienne, mais ces cas assez rares peuvent s'expliquer par le penchant à l'harmonisation des leçons parallèles ou par l'influence de la tradition syrienne.

Encore un trait négatif. *Pa* n'a rien qui le rapproche sensiblement des leçons proprement occidentales, c'est-à-dire du *Codex Bezae* (D) et de l'ancienne latine. Est-il donc complètement isolé dans cette grande masse polymorphe que Soden désigne par la lettre I?

Il nous semble précisément qu'il mérite mieux que d'autres le titre de groupe palestinien par ses affinités avec Origène et surtout avec la tradition chorographique palestinienne que le grand égyp-

(1) Cf. ZDMG, 1901, p. 211.
(2) Article principal cité, p. 181.
(3) *JTS*, avril 1925, p. 285.

tien accepte avec confiance après son arrivée en Palestine en 231, et qui s'est perpétuée avec Eusèbe et saint Jérôme.

Cette affinité avec Origène n'a pas tout à fait échappé à Soden, mais les exemples qu'il cite sont peu caractéristiques. Dans Lc. XIX, 38; Jo. IV, 42; XIX, 7; XXI, 23, *Pa* va en effet avec Origène, mais aussi avec les anciens onciaux, de sorte que sa leçon est plutôt l'indice qu'il suit assez souvent un très bon texte, abandonné par la tradition courante. Ce texte il a pu le trouver à la bibliothèque de Césarée.

Voici qui n'est guère plus net. Dans Mt. XXVII, ἡ δικαιον au lieu de κθωον avec ℵ. deux autres mss. grecs, *syrsin sah. boh.* les latins. Mais dans Land (IV, Syr 137) le syriaque דכי est pour κθωον.

Dans Mt. XVII, 16, Jésus Barabbas dans le texte ancien du *Cod. Climaci rescriptus* comme dans les lectionnaires, mais non dans Land IV, Syr. 138). Cette leçon avait été critiquée par Origène, mais reconnue par lui.

L'endroit le plus significatif est Jo. XIX, 6, où l'addition και επεθηκαν κυτω τον σταυρον est dans Origène (sur Mt. XVI, 21; t. XII, 24) et seulement dans 13.69.124.346, c'est-à-dire les représentants les plus qualifiés du groupe Ferrar et la version palestinienne.

Mais ce qui nous paraît décisif, c'est l'accord de *pa* avec Origène sur les trois points de chorographie que nous avons signalés depuis longtemps (1).

Pa lit « les Gergéséens » (גרגשי) non seulement sur Lc. VIII, 37, mais aussi dans Mt. VIII, 28, où *syrsin.* (*cur* manque) et *pes.* ont « les Gadaréniens » : la tradition syrienne est donc ici hors de cause, ou bien pa. a poussé plus loin la fidélité envers Origène.

Il en est de même pour Lc. XXIV, 13 où les trois mss. du lectionnaire ont 160 stades, contre toute la tradition syrienne.

Quant à Jo. I, 28, le ms. A lit « Béthanie au delà du Jourdain », le ms. C en lisant בית עברה דירדונא semble avoir seulement omis עבוא, mais le ms. B avec עברא semble avoir préféré la leçon origénienne Bethabara, comme pour dire Bethabara du Jourdain. Et en effet nous savons par la mosaïque de Mâdaba que la tradition palestinienne qui préférait Bethabara à Béthanie plaçait ce Bethabara *en deça* du Jourdain. Le *syrsin* (*cur* manque) ignorant ce point de topographie n'avait pas hésité à dire : Bethabara au delà du Jourdain. Les Palestiniens comprenaient qu'il fallait opter entre Béthanie au delà du

(1) *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique* (*RB.*, 1895, p. 501-524; 1896, p. 87-92).

Jourdain (A) et Bethabara non pas au delà du Jourdain, mais en réalité en deçà.

Enfin, tandis que la tradition syrienne (*syrcur* et *sin.* sur Lc. XXIII, 51, *pes.*) rendait Ἀριμαθαία par *Remtho*, la version palestinienne disait Remthis, non seulement les trois mss. du lectionnaire, mais encore un ancien ms. de Land (IV, p. 217 syr.) sur Mc. XV, 43. C'est manifestement la moderne Rentis, à une heure et demie de ʿAboûd, et on serait tenté de voir là un indice caractéristique sur l'origine précise de la version. Toutefois cette prononciation a été notée dans l'*Onomasticon* sous la forme Ῥεμφίς (Eusèbe) ou Remfthis (Jérôme), qui ne peut être que Remthis. De sorte que, si nous n'insistons pas outre mesure sur le fait d'une connaissance personnelle locale du traducteur, du moins il nous révèle, et en dehors de la tradition syrienne, ses accointances palestiniennes. Même indépendance dans la transcription de Κανα par Qana, tandis que les autres syriens ont *Qatnê*. Il est vrai que *pa.* prononce כפרנחום, où le ה est ajouté à la prononciation grecque, mais il était sans doute prononcé dans le pays (cf. aujourd'hui *Tell-Houm*). *Bethkhezda* où *Bethkhesda* pour la piscine de Jo. V, 2 est une concession à la tradition antiochienne.

4. *Circonstances de la traduction: à qui était-elle destinée?* — Encore une question préjudicielle. A qui s'adressaient ceux qui ont fait la traduction de l'Écriture en dialecte araméen palestinien? A des Samaritains, à des Juifs à convertir ou convertis, à des Judéo-Chrétiens, ou simplement à des chrétiens du pays, appartenant depuis longtemps déjà à l'Église?

M. Burkitt dont on retrouve toujours dans ces questions l'article inaugural, a fort ingénieusement mêlé les Samaritains et les Juifs, Justinien et Héraclius. Il admet que les dispositions hostiles de ces deux empereurs, y compris les sévères mesures d'Héraclius en 328, ont eu ce résultat de fonder en Palestine des communautés de chrétiens parlant l'araméen. Pour leur procurer une instruction religieuse, on prit le parti de leur traduire la Bible en leur langue.

M. Schulthess a simplifié. Dans la *Grammaire* déjà citée, qui représente sa dernière pensée, ce sont des Juifs eux-mêmes, convertis sous la pression de la politique de l'empereur Justinien (527-565) qui ont, avec leur dialecte de paysans, créé une littérature (1). On n'aurait

(1) *Grammatik...*, p. 1 : Während... haben spätere Generationen der palästinischen Juden, die unter dem Druck der Politik Kaiser Justinians (527-565) zur byzantinischen Staatskirche, d. h. zum Christentum chalcedonensischen Bekenntnisses, übertraten — seit der arabischen Zeit nannten sie sich Melkiten, Kaiserliche — aus ihrem Bauerndialekt

pas dû imprimer cette affirmation, contraire à ce qu'avait si bien reconnu M. Schulthess lui-même, l'absence de tout caractère rabbinique dans la littérature palestinienne chrétienne. De toute évidence, et il l'avait très bien vu, ce sont des clercs, et très au courant des choses grecques, qui ont composé la traduction.

Mais en s'en tenant à Justinien, Schulthess évitait une impossibilité notoire. L'édit d'Héraclius de 628 dont le *Corpus iuris civilis* nous a conservé un petit résumé, expulsait les Juifs de Jérusalem et des environs jusqu'à trois milles. C'était une punition pour la complicité avérée et très active des Juifs avec les armées de Chosroès. On ne voit guère place durant tout ce règne à des conversions notables de Juifs, du moins en Orient, car nous n'avons pas à nous occuper des Visigoths. D'ailleurs la Palestine allait être subjuguée par l'Islam. Pour trouver un temps plus calme et des vues aussi étendues chez le Gouvernement, il faut en effet remonter à Justinien. Mais lui non plus ne put se donner la gloire d'avoir converti beaucoup de Juifs. Il se préoccupa, il est vrai, de la Bible qu'ils lisaient, et il leur interdit d'exclure de la lecture dans les synagogues la traduction des Septante ou telle traduction que ce soit, en langue d'Italie ou dans une autre (1). Mais quoique l'occasion y prêtât, il ne se vante d'aucun dessein personnel de sa part ou simplement nouveau, d'offrir aux Juifs une traduction dans leur langue vulgaire. La Novelle est datée de 553; les Juifs en furent plus contrariés que touchés.

Ceux que Justinien crut avoir convertis, après avoir châtié très durement leur révolte, ce sont les Samaritains, qui formaient un groupe territorial parfaitement défini, à l'opposé des Juifs répandus partout (2). C'est bien pour eux que les catholiques zélés auraient dû travailler. Mais leur conversion était manifestement peu sincère et elle dura trop peu pour qu'on ait eu le temps de leur traduire la Bible. Et enfin, si l'on s'adressait aux Samaritains, c'était dans leur dialecte et

neuerdings eine Literatur geschaffen. — Il va sans dire que le caractère melchite de la littérature syro-palestinienne ne peut être déduit que de la liturgie du lectionnaire, à partir du XIe siècle. Du point de vue de la doctrine, rien n'empêcherait que la version soit antérieure au concile de Chalcédoine. On sait que la peschitta a été conservée par les Jacobites comme par les Nestoriens.

(1) *Imp. Iustiniani PP. A. Novellae...*, éd. Lingenthal, p. II, p. 346 ss. L'intention de l'empereur était bien de préparer la conversion des Juifs en interdisant la Michna (δευτέρωσις) et les commentaires trop littéraux de l'hébreu, tandis que les Septante ouvraient des perspectives messianiques ; mais en somme il s'en tient à proclamer le droit de toutes les langues à être lues dans les synagogues : πᾶσαν αὐτοῖς φωνὴν ἀνεῴξαμεν πρὸς τὴν τῶν ἱερῶν βίβλων ἀνάγνωσιν (§ 3).

(2) Procope, *de aedificiis*, V, 7 : ἀλλὰ νῦν Ἰουστινιανὸς βασιλεύς, καίπερ τοὺς Σαμαρείτας ἐκ τοῦ ἐπιπλεῖστον ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον μεταθέμενος καὶ καταστησάμενος χριστιανοὺς εἶναι...

avec leur écriture qu'il fallait leur présenter la Bible! Le savant dosage de Juifs et de Samaritains composé par M. Burkitt ne répond à rien dans la réalité : il faut choisir et aucun choix ne donne satisfaction.

Opinerons-nous avec Zahn que les Juifs avaient déjà fait un pas vers la vérité, et qu'on devrait regarder comme auteurs de la traduction les judéo-chrétiens, Ébionites ou Nazaréens qui habitaient entre Alep et Gérasa, à l'est de Damas et du Jourdain? Zahn (1) suppose qu'ils n'étaient pas tous animés de l'esprit sectaire, et que parmi eux quelques-uns ont voulu posséder dans leur langue les écrits des catholiques, soit pour enrichir leur littérature, soit comme point d'appui de leurs attaques. Plus tard, et ces communautés une fois fondues dans la grande église, ce travail commencé au IIe siècle aurait été retouché, on aurait remplacé l'évangile selon les Hébreux par l'évangile canonique de Matthieu, etc.

Tout cela paraîtra bien peu vraisemblable. La première invraisemblance d'une traduction panachée faite par des sectaires n'est qu'empirée par l'invraisemblance d'une correction, car on aurait plutôt brûlé les livres. Et de ce double état, il n'y a aucune trace dans les manuscrits (2).

Quant aux catholiques, ils ont dû proposer leurs livres canoniques à leurs adversaires, mais ils ne les ont sûrement pas traduits pour les convertir. Une pareille tactique n'est point absolument impossible à concevoir, c'est la propagande des sociétés bibliques, assez stérile d'ailleurs. Mais il ne semble pas que l'Église ancienne ait procédé de la sorte. Une traduction biblique n'eût pas avancé beaucoup la conversion d'hérétiques ou de Juifs qui connaissaient déjà les textes et les rejetaient ou les expliquaient autrement. On leur demandait d'accepter l'autorité de l'Église. Alors seulement l'Église pouvait songer à les munir de traductions bibliques, c'est-à-dire que le sort des nouveaux convertis se fondait avec celui des anciens fidèles. Ce n'est pas pour des catéchumènes, mais pour répondre aux besoins des catholiques éprouvés, admis aux lectures dans l'église, qu'une traduction en langue vulgaire devait être envisagée.

Le phénomène est non seulement naturel, mais attesté par de nombreux exemples. On voulait que les fidèles pussent comprendre le

(1) *Forschungen* I, p. 348.

(2) La leçon Bar-Rabban (Mt. XXVII, 16), dans Land, Cod. Clim. et le lectionnaire est peut-être le seul indice qui rapproche l'év. syr. pal. de l'évangile selon les Hébreux (cf. *RB.*, 1922, p. 329). La traduction de ἐκκλησία par כנישתא n'offre qu'un rapprochement fortuit avec ce que dit Epiphane (haer. XXX, 18) συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, car la version n'en fait sûrement pas un terme technique opposé à l'usage ecclésiastique.

sens de ce qu'ils entendaient lire en grec. Ainsi sont nées, d'après l'opinion générale, les traductions latines, syriennes et égyptiennes. On devrait tout naturellement conclure de même pour la traduction palestinienne.

Pourquoi donc MM. Burkitt et Schulthess ont-ils recours à la création, par la force, de nouvelles communautés chrétiennes parlant araméen? Parce qu'ils sont persuadés, et ils ne sont pas les seuls, qu'après le IIe siècle les éléments juifs ayant disparu, ou demeurant à l'écart, il n'y avait plus en Palestine d'autres chrétiens que des communautés parlant grec. Il y a là, semble-t-il, une confusion.

Le fait dominant, le seul qu'on envisage, est que les Juifs ont refusé d'entrer dans l'église chrétienne. Après la révolte de Bar-Cochébas, elle ne se recruta plus — sauf exceptions — que parmi les gentils.

Cela est vrai, si on entend « les Juifs » dans un sens quelque peu johannique, c'est-à-dire les Juifs ardemment convaincus, les éléments dirigeants du judaïsme et ceux qui leur étaient directement inféodés. Dans la première lutte contre les Romains, les Juifs dirigeants étant les maîtres, tout le monde marcha derrière eux. Au temps de Bar-Cochébas, les militants furent beaucoup moins nombreux. S'il faut tenir compte de ce fait que les Juifs restèrent Juifs, il faut le concilier avec cet autre fait que toute la Palestine en immense majorité devint chrétienne. Nous en avons pour preuve les ruines où les églises sont si fréquemment reconnaissables. Tout village avait la sienne, sinon plusieurs, sauf les bourgs peu nombreux occupés presque exclusivement par les Samaritains ou les Juifs. A quelle race appartenait cette population franchement chrétienne? Juifs de race, ou descendants des Cananéens et autres gentils qui avaient accepté le judaïsme au temps des Machabées, mais lui avaient tourné le dos après sa défaite, prosélytes venus du paganisme immédiatement ou déjà à demi-juifs, peu importe pour notre question. Ce qui est certain c'est que la langue araméenne régnait dans la campagne au temps de J.-C., et qu'elle ne fut pas abandonnée au départ des vrais Juifs, qui habitaient surtout les villes — quand ils partirent, selon leurs convenances, car ils ne furent chassés que de Jérusalem. De ce fait, les preuves abondent, et vont en augmentant si l'on veut se donner la peine de les chercher. Nous ne rappelons que pour mémoire la mosaïque d'Oum er-Rous (*RB.*, 1899, p. 454), moins intelligible que celle de Kefrkenna, et les inscriptions récemment relevées par le P. Savignac au Kh. es-Samrâ (*RB.*, 1925, p. 110 ss.), les noms araméens de plusieurs personnes de Gaza au temps de saint Porphyre († 420), notés par le P. Abel

dans son étude sur la biographie de Marc diacre (1). Il y a des faits qui sont précisément relatifs à l'interprétation du grec ecclésiastique dans le syriaque palestinien.

Zahn (2) a eu le mérite d'appeler l'attention sur le martyr Procope, dont Eusèbe parle dans son histoire des martyrs de Palestine, du moins selon le texte conservé en syriaque, que M. Violet regarde comme la forme la plus soignée, destinée à la publicité (3). Une *passio* de ce martyr qui semble avoir conservé plus fidèlement en latin le grec perdu d'Eusèbe, nous apprend que Procope était originaire d'Aelia, s'il habitait Nicopolis. Il était fort assidu à la lecture des saints Livres : *sacrorum quoque meditatio sermonum ita mentem eius obstrinxerat, ut nocte ac die in hoc infatigabilis permaneret.* Il faut donc entendre dans ce sens un des offices qu'il remplissait : *Ibi ecclesiae tria ministeria praebebat : unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis et tertium adversus daemones manus impositione consummans.* Valois concluait donc très justement qu'il expliquait l'écriture sainte, qu'on lisait à l'église en grec, dans la langue du pays, c'est-à-dire en syriaque, pour le peuple qui ne savait pas le grec. Si l'on ne recourait pas aux traductions en syriaque d'Édesse, c'est sans doute qu'elles n'étaient point répandues dans le pays, ou qu'elles n'eussent pas été comprises très aisément (4). Les habitants de la ville parlaient probablement le grec en majorité. Quant aux habitants des villages, chez eux ou lorsqu'ils venaient en ville, c'est dans leur dialecte qu'on voulait leur expliquer la parole de Dieu. Procope mourut martyr la première année de la persécution de Dioclétien, c'est-à-dire en 303.

Lorsqu'on considère son zèle pour l'étude des Livres Saints, peu commun même à une époque où ils inspiraient une si profonde vénération, on est tenté de lui attribuer quelque part dans la traduction palestinienne. Chargé d'expliquer la leçon liturgique en syriaque, il devait s'y préparer durant ces nuits d'étude dont parle Eusèbe, et, tout naturellement, rédiger ce qu'il aurait à dire.

Beisan n'était pas loin de Tibériade, et on rappellerait à ce propos

(1) *Conférences de Saint-Étienne*, I, p. 276 ss.

(2) *Forschungen...*, I, p. 19.

(3) *Eusebius von Cäsarea, die Martyrer in Palästina*, dans *Texte und Unters.* XIV, 4 (1896).

(4) Nous avons proposé de situer l'origine de l'ancienne version syrienne (*cur* et *sin*) à la périphérie du monde syrien, dans quelque monastère plutôt d'Égypte vers le temps d'Eusèbe ; nous serions très curieux de connaître les arguments qui ont permis à M. Schulthess de prononcer sans hésitation : « Comme la *Syra vetus* est l'œuvre des Palestiniens », etc. (*Grammatik...*, p. 3).

l'étrange histoire que racontait à saint Épiphane le comte Joseph, juif converti, touchant le quatrième évangile et les Actes des Apôtres, que le patriarche juif Hillel aurait conservés dans une cassette secrète traduits en langue hébraïque (*Haer.* ed. Holl. XXX, III, 8 ss.). Le terme d'hébreu pourrait à la rigueur signifier l'araméen dont se servaient aussi les Juifs de Galilée, mais Épiphane gâte un peu son histoire en ajoutant le texte original de l'évangile de saint Matthieu. S'il faut admettre cette curiosité sympathique des Juifs, qui aurait même conduit le patriarche à une abjuration demeurée secrète, on estimera qu'elle a pu aussi l'induire à faire faire cette traduction pour son usage personnel, en caractères hébreux. Une traduction faite pour les chrétiens n'aurait pas échappé à la perspicacité d'Eusèbe, qui a signalé même des tentatives demeurées beaucoup plus obscures d'arrangements de l'évangile en langue « hébraïque » ou en caractères « hébreux » (*RB.*, 1922, p. 176 s.).

Aussi bien nous retrouvons à Jérusalem, à la fin du IVe siècle, une situation semblable à celle que présentait Beisan à son début. La pèlerine Éthérie la constate en décrivant les cérémonies à l'église de la Résurrection : *Et quoniam in ea provincia* — on est à Jérusalem! — *pars populi et graece et siriste novit... itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant* (1). S'il y a des latins, qui ne savent ni le grec ni le syriaque, il se trouve des frères pour les mettre au courant; mais on ne leur fait pas de traduction officielle. Il semble donc qu'au temps d'Éthérie, la traduction des leçons liturgiques n'est pas encore rédigée, mais le targum oral indique qu'elle se prépare : il y aboutira naturellement.

5. *Le pays d'origine.*

Après ce que nous venons de dire, il serait superflu de montrer que la littérature chrétienne dite palestinienne ne saurait être originaire d'Antioche. Antioche était pour les Syriens de l'Adiabène et de l'Osrhoène le point de contact avec l'esprit grec et l'administration romaine. Les Syriens y venaient en foule, continuaient sans doute à se grouper pour parler leur langue et l'entendre dans leurs églises, mais cette langue était le dialecte d'Édesse. Les Palestiniens qui abordaient ces rivages étaient naturellement absorbés d'autant

(1) Geyer, *Itineraria*, p. 99.

plus aisément que les dialectes étaient plus semblables. Antioche, au moins à partir de l'an 400, a un texte de l'évangile particulier, elle suit pour les Septante la recension de Lucien et non les Hexaples. Les textes palestiniens sont hexaplaires pour l'A. T., sans trace de lucianisme d'après M. Burkitt lui-même; les évangiles n'ont que très peu de traces de la recension antiochienne, devenue le texte reçu... Vraiment il est inutile d'insister.

On ne peut évidemment songer à l'Égypte, mais le Sinaï attire par ce fait que presque tous les fragments dont l'origine est connue viennent du couvent de Sainte-Catherine. Ce couvent dont l'église bâtie par Justinien subsiste encore, aurait-il été l'officine où cette traduction fut élaborée? L'admettre (1) serait rompre ses attaches avec les populations auxquelles elle était destinée. L'origine ecclésiastique est certaine, et ce ne sont point des prêtres de campagne qui auraient su faire ce travail. Il est trop raffiné, malgré la simplicité de la langue, trop délibérément rapproché du texte grec, pour qu'on refuse d'y reconnaître la main des clercs d'une grande ville ou de moines adonnés à l'étude comme étaient certainement ceux des monastères origénistes. Mais ils devaient être demeurés en contact avec la langue parlée et familière des paysans.

Le fait du Sinaï nous aide peut-être cependant à faire le choix comme lieu d'origine entre la Palestine, c'est-à-dire le pays à l'ouest du Jourdain terminé au nord à la hauteur de Baniâs (Césarée de Philippe), et les vastes régions à l'est du Jourdain, terminées au nord-est de Damas. On a trouvé à Damas quelques fragments palestiniens; toute cette littérature serait-elle venue de si loin au couvent du Sinaï et même en Égypte? Les conquêtes de Bibars expliqueraient la présence de quelques parchemins en Égypte. Mais les attaches du Sinaï sont plutôt avec la Palestine qu'avec des pays plus éloignés.

Si la littérature chrétienne dont il s'agit n'est pas d'origine judéo-chrétienne rien ne suggère les régions situées à l'est de Damas (2). Une négation trop ferme manque de point d'appui parce qu'on est très mal informé sur la situation des chrétiens dans ces pays, et surtout sur la culture des communautés chrétiennes. Pour les faire entrer en ligne, il faudrait supposer que la situation y était la même qu'en Palestine, ce qui revient à dire que,

(1) Avec Schulthess (*Gram...*, p. 1) : *Literarische Zentren wurden zunächst das Katharinenkloster am Sinaï... später die Diözese Antiochia...*

(2) Les arguments de Zahn (*l. l.*, p. 333 ss.) sur le nom de *kokaba* (l'étoile) dans les pays au nord-est de la Palestine ne porteraient que sur le lectionnaire du XIe siècle, et encore mal compris.

d'après ce que nous savons, la Palestine est naturellement indiquée. On y expliquait l'Écriture lue à l'Église en dialecte syrien en faveur des fidèles qui parlaient cette langue, à Jérusalem et à Beisan. On avait en Palestine une estime particulière des Hexaples d'Origène et des textes qu'on croyait origéniens. Le dialecte de la traduction est celui des Juifs palestiniens et des Samaritains. L'attribution traditionnelle est donc parfaitement motivée, avec un regard sur l'inconnu oriental qu'il n'est peut-être pas opportun de condamner.

Dans la Palestine, telle nous l'avons définie, la Judée du sud serait plutôt exclue par les observations grammaticales de Dalman. Le point sud extrême deviendrait ainsi la limite de la Samarie. De ce chef 'Aboûd conviendrait. Mais si la liturgie y fut encore pratiquée au XIe siècle selon la version palestinienne, il n'en résulte pas nécessairement que ce fut son point de départ. La traduction d'Arimathie par Rentis ne serait pas un indice suffisant, puisqu'elle appartient à la tradition érudite d'Eusèbe. D'autre part, la Galilée serait plutôt contre-indiquée par la prononciation Nazareth. A tout prendre Césarée, foyer d'études même syriennes (*RB.*, 1922, p. 176 s.) dès le temps d'Eusèbe, pourrait être proposée avec vraisemblance comme dominant scientifiquement la région d''Aboûd. Mais il faut se résigner à ne rien affirmer de trop précis.

De même pour la date. La fin du IVe siècle paraît la première date possible : nous l'avons conclu du fait d'Éthérie. La destruction des monastères origéniens n'est point nécessairement la date la plus basse possible, puisque l'autorité d'Origène comme critique biblique ne fut jamais ébranlée. Mais on ne saurait descendre au temps d'Héraclius, pour une œuvre de longue haleine et qui avait eu le temps de s'implanter. Peut-être même certains manuscrits sont-ils du VIe siècle. On s'arrêtera donc au Ve siècle comme au temps le plus probable. Le succès foudroyant et complet de la *peschitta* édessénienne au début du Ve siècle aurait influé sur la traduction des évangiles palestiniens si elle n'était de la même époque. Le travail commencé peut-être par l'évangile, on aura voulu continuer dans le même dialecte pour les autres parties de la Bible.

B. — L'origine de l'évangéliaire.

L'origine palestinienne de la version qui porte ce nom étant solidement établie, nous pouvons aborder la question beaucoup moins importante de l'origine du lectionnaire ou évangéliaire dit de Jérusalem ou palestinien.

Il est certain que sous ses trois formes il représente la même traduction et la même recension. Il n'est pas moins certain que cette traduction est exactement la même que celle des anciens fragments. Nestle a cru pouvoir déduire de certains indices que cette version avait été faite d'après le grec d'un lectionnaire (1), et Schulthess semble partager cette opinion (2). Elle est en elle-même peu vraisemblable et Schulthess s'est contredit singulièrement. Pourquoi le copiste du lectionnaire n'aurait-il pas encadré une version existante dans les rubriques d'un lectionnaire grec? C'est, dit Schulthess, parce que les lectionnaires datent d'un temps où toute cette littérature était en décadence... Et c'est alors qu'on aurait fait une traduction nouvelle d'après le grec, et l'auteur serait cet abbé Élie qui rédigeait ses notes personnelles en Carchouni! Aussi bien nous savons en effet que les lectionnaires ABC sont du onzième et du douzième siècle, mais ils ont pu être copiés sur des lectionnaires plus anciens, datant peut-être du VIIe siècle. Toute l'argumentation de Schulthess est donc fort légère.

D'ailleurs les faits permettent de résoudre la question.

Zahn a donné les principales raisons de supposer deux traductions, l'ancienne et celle de l'évangéliaire. Mais au moment de conclure, il a tourné bride, d'après l'évidence réelle de l'identité (3). Naturellement l'évangéliaire a pu çà et là être retouché d'après le grec. Le *Codex Climaci* nous offre même cet exemple singulier d'une leçon très répandue, que nous estimons la meilleure, transformée dans l'évangéliaire d'après B Θ et le groupe Ferrar (4). Mais ces divergences, fussent-elles assez accentuées, sont phénomènes qu'on rencontre entre les différents exemplaires d'un même original, et qui sont encore plus naturels entre les copies d'une même version. La

(1) Cité par Mrs Lewis, *The palestinian syr. lect.*, p. XVI. Nestle suppose ἔγνων traduit tantôt « je sais » (A B) tantôt « ils savent » (ABC), dans le même texte (Jo. XVII, 7), placé à deux endroits différents. Mais le ms. C. a toujours traduit « ils savent », et l'autre leçon vient probablement de ἔγνωκα, leçon beaucoup plus soutenue que ἔγνων. Entre le pluriel et le sing. on pouvait hésiter d'après la tradition manuscrite.

(2) *ZDMG.*, t. LXI (1907), p. 210 : Und ist es wirklich irgend wahrscheinlich, dass die Hersteller des Lektionars zwar ein griechisches Lektionar nachgeahmt, den Text aber aus ihrer eigenen Uebersetzung zusammengestellt haben? Die Lektionare stammen, wie wir mit Sicherheit annehmen können, aus einer Zeit, wo der Dialekt auszusterben begann: dass die Bibelübersetzung zu der Zeit uberhaupt noch bekannt war und benützt wurde, muss noch erst bewiesen werden.

(3) *Forschungen...*, I, p. 345 : Die Identität der Uebersetzung in diesen Fragmenten und im Ev. Hier. unterliegt keinem Zweifel.

(4) C'est le cas fort embrouillé de Mt. XXI, 28 ss. Nous avons cité syrpal. pour l'opinion de Hort : le fils qui refuse est le second; cela est vrai des lectionnaires. Mais il eût fallu citer le *Cod. Clim. res.* pour l'opinion que nous avons adoptée; cf. *Horae sem.*, VIII, p. 42-43.

version des lectionnaires n'étant point nouvelle, elle a donc la même origine que les fragments. De sorte que tout ce second point relatif aux origines est de très peu d'importance. On se demande seulement où le copiste du ms. A de l'évangéliaire a fait sa copie, sûrement d'un lectionnaire déjà existant, car rien n'indique qu'il l'ait ordonné et rédigé au XIe siècle d'après la version ancienne, et nous concédons volontiers à Schulthess que les apparences sont contraires. Tel qu'il se pose aujourd'hui, ce petit problème soulève seulement la question de savoir si Antioche de Syrie est devenue un foyer de littérature syro-palestinienne.

La première suggestion relative à Antioche est fournie par trois colophons placés à la fin du ms. A. Je me suis aperçu, après les avoir traduits avec l'aide du R. P. Marmardji, qu'ils l'ont déjà été dans Land, sauf quelques mots qu'il regardait comme intraduisibles. La langue est de l'arabe, écrit en caractères syriens. Il est nécessaire de les lire en entier. La confusion qui règne sur le sujet vient de ce qu'on ne les a pas lus d'assez près. Il est certain d'ailleurs que le Carchouni prête à la confusion dans la transcription des mots et par conséquent aux erreurs du scribe.

Nous suivons l'édition de Lagarde.

Premier colophon.

L'écriture de ce saint évangile a été terminée un mercredi; le 9me dans les semaines de la période des fortes chaleurs (1), c'est-à-dire au mois d'Ab (juillet-août) pendant lequel a écrit le pécheur, le faible, Élias le prêtre de ʿAboûd, de sa propre main, selon son pouvoir, au couvent de l'abbé Moïse, dans la ville d'Antioche, district d'*Adqouss*. Il demande à quiconque y fera la lecture d'implorer pour lui la miséricorde. Que Dieu soit miséricordieux pour le lecteur et l'écrivain. Amen. Ce fut l'an 1341 d'Alexandre le Grec. Le succès par Dieu.

Deuxième colophon.

Au nom de Dieu tout-puissant. Je dis, moi, le prêtre abbé Élias, chargé de la construction de Mar Élias, connu sous le nom de couvent de l'Étoile, que ceux qui ont offert, de mon temps, des terrains, des oliviers, des caroubiers et des ....(2) sont des gens d'ʿAboûd. Que le Christ donc les bénisse et qu'il pardonne à celui qui a offert; qu'il lui pardonne ses péchés et qu'il accorde le repos à ses défunts, par l'intercession de Notre-Dame Marie, par la prière de Saint Élie et par celle de tous

(1) Ce sont ici les cinq mots regardés par Land comme intraduisibles. Il s'agit probablement des semaines qui suivent la Pentecôte, car ܡܓܪܬ doit être l'arabe مَجَرَّة, littéralement la voie lactée, mais aussi la période des fortes chaleurs, comprenant le mois d'août = *ab*.

(2) Ici un mot dont il reste seulement la finale *id*.

les saints, Amen. Ce bien sacré est affecté au couvent de l'Étoile, qu'il soit pour les deux ou trois moines qui y restent. Qui osera y contrevenir soit excommunié. Cela est venu de la bouche du saint et de la mienne, moi le pécheur, le prêtre Élias, de ma propre écriture. Que Dieu ait pitié du [serviteur], qu'il fasse reposer les âmes de nos défunts, Amen. (De même pour) qui a écrit et qui a lu : Amen, amen, amen.

Troisième colophon.

Je dis, moi, abbé Élias, prêtre, disciple de l'abbé Moïse, que j'ai écrit cet évangile et les livres des fêtes et de la résurrection et six ménées du service de la sainte église et le reste des livres, lesquels sont venus avec moi d'Antioche des Arabes, pour être la propriété de Mar Élias, connu sous le nom de couvent de l'Étoile, dont la construction a été faite par ma main. Cet évangile et les livres sont pour quiconque habite le couvent; il lira et il aura pitié de moi pécheur, et personne n'aura le droit de les vendre ou de les acheter. Et quiconque ira contre, qu'il soit excommunié, séparé de Dieu. Que Dieu fasse miséricorde à qui lit et à qui écrit. Amen, Amen.

La troisième de ces trois notes n'a pas été retrouvée, ni par Miniscalchi, ni par Lagarde, mais il n'y a aucune raison de douter de son authenticité ni de la fidélité de la reproduction des Assemani, qui l'ont copiée et transcrite en lettres arabes.

La première est un véritable colophon, donnant, à la manière ordinaire, le nom de l'humble scribe, et la date du manuscrit.

Les deux autres sont de véritables chartes constituant des biens sacrés, ou *waqf*, comme on dit encore aujourd'hui, la première relative à des terres plantées d'oliviers, de caroubiers et de..... données au monastère par les gens de ʿAboûd, la seconde relative à la petite bibliothèque sacrée qui est l'œuvre d'Élias lui-même. Il est dans toute la force du terme le fondateur du monastère qu'il place sous la protection de son saint patron, mais qui est plus connu sous le nom de l'Étoile, nom que probablement l'endroit portait déjà. Les manuscrits sont venus d'ailleurs, et on dirait bien qu'Élias les a copiés précisément en vue de sa fondation. Il est allé se procurer des modèles auprès de l'abbé Moïse, dont il était ou dont il est ainsi devenu le disciple.

Nous avons traduit *ahl ʿAboûd* par : « les gens de ʿAboûd ». Zahn (1) après Miniscalchi entend par là un clan, une *gens,* sans aucune relation avec un nom de lieu. Nous nous en tenons à l'opinion commune qui l'entend des habitants d'un bourg ; c'est vraiment le sens le plus naturel. Il en résulte que le monastère de l'Étoile s'il n'était pas tout à fait à ʿAboûd, en était du moins fort rapproché, car il serait étonnant que les gens de ʿAboûd aient eu des propriétés au loin.

(1) *L. l.*, p. 331, n. 2.

On le constate donc très clairement. Quelqu'un de ʿAboûd est allé copier des manuscrits au couvent de l'abbé Moïse, près d'une ville nommée Antioche; il est revenu dans son pays. Avec le concours des gens de ʿAboûd, il a fondé ou restauré un couvent de Saint-Élie nommé couvent de l'Étoile, auquel il a fait don de ses manuscrits. Le monastère était tout près de ʿAboûd. Si on le transporte près de la grande Antioche, il faut aussi y transporter ʿAboûd, ce que M. Burkitt n'a pas osé faire. Bien plus, il a situé ʿAboûd en Palestine. Comment dès lors pouvait-il situer près d'Antioche le monastère bâti par les gens d'ʿAboûd? Il est vrai, les colophons nomment deux fois Antioche. Mais chaque fois avec une désignation spéciale. C'est d'abord Antioche des Arabes. Manifestement, ce ne peut être l'Antioche de Syrie, qui n'avait pas à être qualifiée de cette façon, qui ne le pouvait pas (1). Ensuite, c'est Antioche du district d'*Adqous*. M. Burkitt croit avoir reconnu τὸ Δούξ, *doux*, dont parle Anne Comnène aux environs d'Antioche (2). Il faudrait supposer une erreur de copiste, ce qui n'est pas grave dans un pareil texte; mais ce qui est décisif c'est l'incongruité de désigner une ville immense, très connue, par une localité d'une importance bien moindre. Cela rappelle la lettre adressée à Lyon, près d'Ars : encore était-ce du temps du saint curé d'Ars, qui eut et a encore une grande célébrité. Dobschütz, quoiqu'il se réfère à Burkitt, propose en réalité un mode nouveau : Antioche, de la région du duc ou du duché (3) : comme si l'on disait : Orléans, de la région du duc ou du duché.

(1) Prise par les musulmans en 637, la ville avait été reprise par les Grecs en 969, c'est-à-dire soixante ans avant la date du ms. La même ville ne pouvait être en même temps Antioche des Arabes et Antioche du duc. »

(2) Voici le texte cité par Burkitt. Anne Comnène (*Alexias*, XIII, 12; Migne, *PG.*, 131, c. 1013) énumère le territoire accordé à Bohémond pour former la principauté d'Antioche : ἡ κατὰ τὴν Κοίλην Συρίαν Ἀντιόχου πόλις μετὰ τῆς περιοχῆς αὐτῆς καὶ τῆς διακρατήσεως σὺν αὐτῷ Σουετίῳ, ὁ παρὰ τὴν θάλασσαν ἥδρασται· τὸ Δοὺξ μετὰ τῆς διακρατήσεως αὐτοῦ πάσης σὺν τῷ τοῦ Καυκᾶ, τό τε τοῦ Λουλοῦ... ὁ Ἅγιος Ἠλίας ἡ στρατηγίς κ.τ.λ. Il est évident que Σουέτιον est Soueidia, l'ancien port d'Antioche, et non pas *Ras el Khenzir* que propose Burkitt. Si καυκᾶ (gen.) est un monastère de l'Étoile, il est en tout cas tout à fait distinct de Saint-Élie. τὸ Δούξ est le chef-lieu d'une région, parallèle à Antioche, plutôt qu'une qualification de cette ville. Les Grecs avaient adopté δούξ pour *dux*, mais Burkitt nous apprend l'existence d'une ville de *Douqsa :* c'est à merveille pour δούξ, mais ce n'est pas du tout *Edqous*. A suivre le texte adopté par Burkitt on dirait que Saint-Élie est une stratégie, non un couvent. De sorte qu'en y regardant de près, on trouve dans le texte d'Anne Comnène des noms en partie semblables, mais groupés autrement. Saint-Élie et l'Etoile sont très fréquents en Orient. Les deux noms appliqués au même lieu seraient un cas plus rare : mais il ne se trouve pas dans le texte grec allégué.

(3) *L. l.*, p. 48 : « im Gebiet des Dux » = Dukat von Antiochien, mit dem Elias-Kloster auf dem schwarzen Berge. Burkitt n'a rien dit de semblable parce que le texte d'Anne Comnène, — son seul appui, — ne peut être interprété de cette façon.

Tout cela est désespéré. Une très grande ville comme Antioche peut être désignée par un équivalent, tel que serait : « capitale de la Syrie », mais une double indication complémentaire, sous deux formes différentes, et sous ces formes-là, indique qu'on a voulu désigner une autre ville que la grande et en quelque sorte unique Antioche.

D'ailleurs, — il nous faut le répéter, — Antioche a été le lieu où les Syriens d'Édesse ont pris contact avec le monde grec. Si l'on parlait, si l'on écrivait en syrien à Antioche, c'était naturellement en dialecte édessénien. Les versions syriennes y étaient sûrement connues sous leur forme édessénienne. On peut toujours supposer une conjoncture exceptionnelle. Quelqu'un d'Antioche se serait procuré une version palestinienne. Mais que quelqu'un de ʿAboûd, lieu d'origine de la version, soit allé à Antioche pour y copier cette même version, c'est une hypothèse bien étrange. Burkitt parle d'ʿAboûd comme lieu d'origine de la version, parce que l'auteur du lectionnaire est de ʿAboûd, sans penser qu'ayant placé le couvent de Mar Élias ou de l'Étoile près d'Antioche, il y doit aussi transporter ʿAboûd. Mais en fait, il a seulement trouvé près d'Antioche un Saint-Élie et une Étoile comme lieux distincts, et ces noms sont trop fréquents en Orient pour qu'on ajoute quelque prix à cette rencontre.

La partie négative de notre thèse nous paraît donc aussi solide qu'elle a paru l'être à Land, Lagarde, Nöldeke, Zahn, et tant d'autres : le colophon n'a sûrement pas désigné Antioche de Syrie, quoi qu'il en soit de l'Antioche qu'il a eue en vue.

Mais a-t-il bien désigné une ville de *Doux?* Il semble bien plutôt que *Adqous* représente *el-Qouds*, la sainte, c'est-à-dire Jérusalem. C'est la conjecture la plus probable. Burkitt objecte que le scribe n'a pu se tromper sur un nom si connu; or, trois lignes plus loin, ce scribe écrit ALSCNRR pour ALCSNDR, Alexandre, le grand Alexandre. Et qui sait si, employant le Carchouni pour cacher sa pensée aux lecteurs musulmans qui ne savaient lire que l'arabe, il n'a pas eu recours à une innocente métathèse? Est-ce même bien Antioche qu'il a écrit? Dans le second colophon, *n* manque, et dès lors, il suffirait d'un léger changement pour obtenir *Ettayibeh*, gros village à vingt milles de Jérusalem, sur la limite du désert et des campements des Bédouins. On pourrait dire de ce bourg : *Ṭayibeh* des Arabes et *Ṭayibeh* du district de Jérusalem. Cette conjecture a plu à Nöldeke. Elle conserve quelque probabilité.

Si l'on conserve Antioche, on peut songer à Gadara, aujourd'hui *Mqeis,* qu'Étienne de Byzance nomme Antioche. Gérasa (*Djérach*) a

aussi porté ce nom : une inscription découverte par le R. P. Germer-Durand (1) a confirmé le témoignage d'un autre texte déjà connu. Le couvent de l'abbé Moïse se trouvait-il à Gadara ou à Gérasa? Au premier abord il semble impossible que le même lieu ait été qualifié : des Arabes, et du district de Jérusalem, étant tellement éloigné de ʿAboûd, lequel est beaucoup plus rapproché de Jérusalem. Cependant on notera que le premier colophon a été écrit sûrement à Antioche, au moment où le ms. était achevé. De ce point de vue on a pu dire : Antioche du district de Jérusalem, au sens ecclésiastique, s'entend, c'est-à-dire une Antioche qui dépendait alors du patriarche de Jérusalem. Tel était bien le cas de Gadara et de Gérasa sous la domination arabe, comme en fait foi un *Tacticon* de la bibliothèque grecque du Saint-Sépulcre (2).

Si notre conclusion est presque purement négative pour Antioche, lieu d'origine du lectionnaire, serons-nous plus heureux pour les environs de ʿAboûd où Élias est venu se fixer? Nous voudrions bien du moins y placer le couvent de Saint-Élie connu sous le nom de couvent de l'Étoile. Mais j'avoue que l'onomastique actuelle ne nous donne aucune lumière. Point de Saint-Élie ou de *Khader* dans la région. Guérin a visité dès l'année 1863 une ruine qu'il nomme *Nedjmet-Miriam,* l'étoile de Marie (3). Il se peut que *kaukab* se soit changé en *nedjmeh,* mais ce lieu, qui ne figure pas dans la carte anglaise, est à environ 8 à 10 kilomètres au sud de ʿAboûd, ce qui est trop loin. Faire un choix entre les nombreux couvents des environs de ʿAboud et de Rentis serait trop arbitraire,

Disons seulement, pour en finir avec l'abbé Élias, que sa tentative de restaurer la liturgie à ʿAboûd semble avoir réussi. Le ms. B. a été copié par un homme de ʿAboûd. Le diacre Sourour qui a acheté près du Caire un manuscrit copié en 1050, qu'il savait très bien être écrit dans le dialecte d'Édesse, était petit-fils d'un ʿAboûdi (4).

Et peut-être qu'en somme cet attachement des gens de ʿAboûd à leur liturgie en dialecte palestinien avait pour fondement une tradi-

(1) Cf. *RB.*, 1895, p. 386.

(2) Je dois cette indication au R. P. Abel.

(3) *Samarie,* II, p. 84. A moins d'un kilomètre de ce lieu, les ruines de Djerda (p. 85) : « Ce sont celles non plus d'un simple village, mais d'une véritable ville... édifices publics, rues, une centaine de citernes. »

(4) Signalé par Burkitt (*l. l.* 177) qui cite *Cat. Wright,* I, 379, et cf. Land, IV, p. 231 avec renvoi à II, 15 et I, 90. Le piquant est que ce manuscrit porté en Égypte et acheté par Sourour avait été copié en 1050 au monastère de Saint-Élie près d'Antioche. Mais il était en dialecte édessénien, ce qui rentre dans les vraisemblances. Notre ʿAboûdi l'avait acheté en Égypte.

tion ancienne qui leur faisait une place d'honneur dans les origines de la version.

De cette revue rapide, à défaut de conclusions scientifiques très précises, nous voudrions tirer une conclusion pratique.

Il serait fort à souhaiter, en tenant compte des bonnes coutumes qui règlent la propriété littéraire, qu'on puisse nous donner une édition complète des fragments, surtout de l'évangile, qu'on pourrait comparer à l'excellente édition de Mrs Lewis.

L'évangile syro-palestinien a été trop exalté lorsqu'on y voyait l'écho le plus fidèle des paroles de Jésus, conservé dans la langue même qu'il avait parlée. L'évangéliaire est trop récent, trop attaché à la forme grecque des noms, d'un texte trop mélangé, pour qu'on puisse espérer en extraire les *ipsissima verba* prononcés par le Sauveur. Cependant si l'on voulait avoir une idée du dialecte qu'ont parlé les personnes de l'évangile, c'est bien à lui qu'il faudrait recourir. Il est donc digne assurément d'une étude attentive.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem, mai 1925.

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

(*Suite*)

Je ne voudrais pas que quelqu'un de mes lecteurs, en constatant les divergeances qu'a produites dans les versions de l'Ancien Testament et dans nos Synoptiques la confusion des gutturales, pensât que les interprètes grecs et les Évangélistes grecs étaient peu diligents en traduisant leurs textes. Ce n'est pas aux interprètes, pour la plupart des cas, qu'on doit attribuer la faute de ces divergences, mais aux textes hébraïques qu'ils avaient sous les yeux. La parole sacrée y était écrite de la manière la moins propre à la rendre aisément intelligible et à la bien conserver. Elle était vraiment *thesaurus in vasis fictilibus,* un trésor dans des vases de terre, bien fragiles. Alphabet avec beaucoup de signes semblables :

ב ,בּ : ס ,בּ ,ט : י ,ו : ת ,ח ,ה : ר ,ד : נ ,ב ,כ

Écriture des consonnes sans voyelles — *Scriptio continua* (1), sans lettres finales des mots : ך ,ם ,ן ,ף ,ץ (2). — Absence des *matres lectionis* (3). A considérer tout cela, il paraîtra sans doute miraculeux, que de tels textes aient pu être traduits comme nos interprètes les ont traduits.

Pour les *matres lectionis,* c'est-à-dire *les aides à lire,* א ,ה ,ו ,י, *Jehudah Chayug,* qui a vécu dans la première partie du onzième siècle, affirme que leur insertion ou omission a toujours été laissée à la discrétion des copistes, et que cette pratique durait encore à son époque. *Ibn Ezra* (1093-1167) nous assure que le choix était entièrement laissé au jugement des copistes, et que certains copistes écrivaient *plene* quand le texte leur semblait avoir besoin d'être éclairci, et d'autres *defective* pour économiser l'espace (4). Ginsburg

(1) Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical Edition,* London, 1897, part. II, chap. III.

(2) Idem, chap. IV.

(3) Idem, chap. II : *The orthography.*

(4) *Ibn Ezra,* editio Lippmann, Fürth, 1839.

(*op. cit.*, chap. : *The Orthography*) cite des exemples du texte Massorétique :

א) *Num.* XI, 11 מָצָתִי = מצאתי; *Job* I, 21 יָצָתִי = יצאתי; *Job* XXXII, 18 מָלֵתִי = מלאתי; *II Sam.* XX, 9 וּתֹחֶז = ותאחז; *I Sam.* I, 17 שֵׁלָתֵךְ = שאלתך; *Gen.* XXV, 24 תּוֹמִם = *Gen.* XXXVIII, 27 תְּאוֹמִים; *II Sam.* XXII, 40 וַתַּזְרֵנִי = *Ps.* XVIII, 40 (parallèle) וַתְּאַזְּרֵנִי; *Jerem.* VIII, 11 וַיְרַפּוּ = *Jerem.* VI, 14 וַיְרַפְּאוּ; *I Chron.* XI, 39 הַבֵּרֹתִי = *II Sam.* XXIII, 37 (parallèle) הַבְּאֵרֹתִי; *Gen.* XXX, 11 בגד, la Massore = בָּא גָד; *Jerem.* XVIII, 3 והנהו = וְהִנֵּה הוּא.

ה) *II Sam.* V, 9, בַּמְּצֻדָה = *I Chron.* XI, 7 (parallèle) : בַּמְּצָד : *II Sam.* VII, 9 ואכרתה = *I Chron.* (parallèle) וָאַכְרִית; *II Sam.* XXIV, 13 נֻסְךָ = *I Chron.* XXI, 12 (parallèle) נִסְפֶּה; *Gen.* XIX, 23, *Jerem.* XLVIII, 45, *Dan.* VIII, 9 יצא = יָצְאָה.

ו) *II Sam.* XXII, 26 גִּבּוּר תּמים = *Ps.* XVIII, 26 (parall.) גִּבַּר תּמים; *Gen.* XXXV, 26, XLVI, 27 יֻלֶּד; *Exod.* XVIII, 16 בָּא; Num. XXXIII, 7 וַיָּשֻׁב.

י) *Jos.* XXI, 15 חֹלֶן = *I Chron.* VI, 43 (parall.) חִילֵן; *Jos.* XXI, 13, 40 מִגְרָשֶׁהָ = *I Chron.* VI, 40-66 מִגְרָשֶׁיהָ. Les pluriels : *Gen.* XXIV, 35 וַעֲבָדִם; XXV, 24 תּוֹמִם; XL, 10 שָׂרִיגִם; *Exod.* VIII, 12 לְכִנִּם; XIV, 7 וְשָׁלִשִׁם; XV, 11 בָּאלִם; XX, 18 הַלַּפִּידִם, etc. Les *status constructus* : *II Sam.* V, 6 היבוסי יוֹשֵׁב האיץ = *I Chron.* XI, 4 (parall.) היבוסי יִשְׁבֵי הארץ : *I Reg.* VIII, 27 בְּדֶרֶךְ בית אחב = *II Chron.* XXII, 3 (parall.) בְּדַרְכֵי בֵית אחאב; *II Reg.* XVIII, 28 שמעו דבר המלך = *Isa.* XXXVI, 13 (parall.) שמעו את־דִּבְרֵי המלך; *II Reg.* XXV, 24 מֵעַבְדֵי הכשדים = *Jerem.* XL, 9 (parall.) מֵעֲבוֹד הכשדים.

On peut donner raison de beaucoup de ces divergences des textes hébraïques en supposant que le texte primitif n'avait pas de *matres lectionis*, mais qu'elles ont été ajoutées librement plus tard par les copistes. On essaya à l'époque du Talmud de restreindre cette liberté, mais sans effet. Lire dans Ginsburg, page 156, le précepte du Talmud : *Menachot*, 29 b.

A ces exemples de Ginsburg j'en ajouterai quelques-uns que j'ai observés moi-même :

א) *Jerem.* XXVIII (51), 9 נִרְפָּתָה = ἰάθη (נרפאתה); XXXVII (30), 16 שֹׁאסַיִךְ = שסיך; XXXIX (32), 35 החטי את (= החטיא את) *II Sam.* XIX, 14 תֹּמְרוּ : *Ezech.* V, 6 וַתֶּמֶר = καὶ ἐρεῖς : *Ezech.* XX, 13 וַיֹּמְרוּ = καὶ εἶπα : *Ezech.* XXVIII, 16 מָלוּ = מלאו : *Mich.* I, 15 אָבִי לָךְ qeri אביא : *Hos.* IV, 6

אמאסך qeri אמאסך; *Hos.* x, 14 קאם = קם : *Jerem.* xlvi (39) 16 מבי את.

ה) *Jerem.* l, 11 יבאה qeri יבא : *Ezech.* xiv, 4 בה qeri בא. *I Reg.* viii, 21 וַיָּבֵא אֹתָ֫ = *II Chr.* xxi, 9 (parall.) וַיַּךְ אֹתָ֫

ו) *II Reg.* xi, 15 יוצו = *II Chron.* xxiii, 14 (parall.) וַיּוֹצִא

ו) *II Sam.* xxii, 43 אדקם = Ps. xviii, 43 אריקם.

Comme on le voit par ces quelques exemples, qui pourraient aisément être multipliés, les interprètes grecs avaient sous les yeux un texte hébraïque dont ils avaient beaucoup de raisons de se méfier, en le supposant imparfaitement (*défective*) ou erronément écrit, en tâchant de le compléter ou de le corriger comme ils estimaient préférable. Voilà la source de nombreuses divergences dans les versions grecques, d'autant plus que les manuscrits hébraïques que les divers interprètes traduisaient, avaient, pour les mêmes causes, de mêmes divergences introduites par les copistes, comme nous avons vu. Rien d'étonnant donc si le וְהַבְהִיל de *Dan.* xi, 12 traduit par *Theodotien* καὶ καταβαλεῖ a été rendu καὶ ταράξει וְהַבְהִיל par les LXX, si וְלֹא אֵרֵעַ, *Jerem.* xxv, 6, a été traduit τοῦ κακῶσαι (= לְהָרַע); si *Jerem.* xxxvi (xxix), 32 וְלֹא יִרְאֶה, τοῦ ἰδεῖν (= לִרְאוֹת); *Jerem.* xxxvii (xxx), 16 וְלֹכוּ, ἔδονται (= וְאֹכְלוּ); *Ezech.* xlvii, 22 וְיָפְלוּ, φάγονται (= וְאֹכְלוּ); *Nahum* iii, 8 בּוּנָא a été rendu de maintes façons trois fois : μερίδα (= מָנָה), χορδήν (= מִן) et de nouveau μερίδα; *Zach.* v, 1. 2 מְגִלָּה = volume, ὁρέπανον (= מַגָּל); *Amos* iv, 13 מְהַ־שִּׂחוֹ; τὸν χριστὸν αὐτοῦ (= מְשִׁיחוֹ); *Mich.* v, 6 לְאִישׁ, μηδείς (= לֹא אִישׁ) *Mich.* ii, 11 לוֹ אִישׁ οὐδενός (= לֹא אִישׁ), *Ezech.* xli, 6 יְהוּיֹת אֲחוּזִים, τοῦ εἶναι τοῖς ἐπιλαμβανομένοις (racine אחז) ὁρᾶν (racine חזה); *Hos.* xii, 12 שָׂרִים, ἄρχοντες שָׂרִים; *Amos* ii, 16 וְאַמִּיץ לִבּוֹ, καὶ ὁ κραταιὸς οὐ μὴ εὑρήσει (rac. מצא) τὴν καρδίαν αὐτοῦ; *Jerem.* xxvii (l), 21 וְהַחֲרֵם אַחֲרֵיהֶם, comme un doublet, n'a été traduit qu'une seule fois, ἀφάνισον; II *Reg.* xxv, 18 כֹּהֵן, υἱὸν (= בֵּן) qui dans le parallèle *Jerem.* lii, 24 est traduit τὸν ἱερέα; *Esdras* ix, 7 כַּהֲיֵנוּ traduit dans I *Esdras* (8, 74) τοῖς ἱερεῦσιν ἡμῶν est rendu dans II *Esdras* οἱ υἱοὶ ἡμῶν; *Nehem.* viii, 2 וְכֹל בֵּינִין καὶ πᾶς ὁ συνίων parallèle à I *Esdras* (9, 40) καὶ πᾶσιν τοῖς ἱερεῦσιν (= וְכֹלָם כֹּהֲנֵי). *Job* xx, 25 וְיֵצֵא, βέλη (cf. חץ); *Job* xxi, 11 עֹלֵיהֶם, αἰώνια (= עוֹלָם); *Job.* i, 7, ii, 2 בָּהּ, πάρειμι = בָּא; cf. *Ezech.* xiv, 4; *Prov.* xxx, 3 (24, 26) וְלֹא, θεός (= אֱלֹהַּ); *Deut.* xxxii, 35 וְשִׁלֵּם, ἀνταποδώσω (= אֲשַׁלֵּם); *Isa.* xxx, 15 וְנַחַת, στενάξῃς (= אנחת).

Dans cette énumération on aura pu remarquer combien souvent les corruptions du texte se font là où une préposition ou un préfixe

verbal ou nominal viennent se placer avant un mot ou une racine commençant par une consonne faible. C'est un phénomène commun non seulement a י, ו, ה, א, mais à toutes les gutturales, si l'on prend cette expression au sens large, pour א, ג, ה, ח, כ, ע, ק.

Pour les י, ו, ה, א lire ci-dessus les exemples ולא ארע, יפלו, ולכו, ולא יראה, et ajouter. :

Jerem. XLVI (XXXIX), 7 לָבִיא = לְהָבִיא = τοῦ ἀγαγεῖν.

Ezech. XXI, 4 וראו, καὶ ἐπιγνώσονται וידעו cf. v. 10.

Habac. II, 14 עַל־יָם, αὐτούς (= עליהם).

Neh. III, 34 הַיְכַלּוּ, ἢ φάγονται (= היאכלו).

Neh. V, 5 לַאֲחֵרִים, τοῖς ἐντίμοις (= לחרים cf. v. 7).

Ezech. V, 6 וָתֶמֶר, καὶ ἐρεῖς (= ותאמר) Idem. XX, 13.

Ezech. VII, 15 יֹאכְלֶנּוּ, συντελέσει [αὐτούς] (= יכלנו).

Ezech. VIII, 6 מִהֶם, τί οὗτοι (= מה הֵם).

Ezech. IX, 8 נֵאשְׁאַר אָנִי, ὑπελείφθην ἐγώ (= נשאר אני).

Ezech. XIII, 5 לַעֲמֹד, οὐκ ἀνέστησαν (= לא עמדו).

Ezech. XXIII, 43 לַבָּלָה, οὐκ ἐν τούτοις (= לֹא בְאֵלֶּה)

Amos IV, 3 מַה־שֵּׁחוֹ, τὸν χριστὸν αὐτοῦ (משיחו).

Mich. VII, 2 יֶאֱרֹבוּ, δικάζονται (= יָרִבוּ).

Hos. X, 10 לָכֶם ὑμῖν ἵνα μή (double version לָכֶם לָמָּה).

Ezech. XLII, 6 עַל־פְּנֵי הָהֵיכָל ἀντιπρόσωποι ταύταις (= הָאֵלֶּה) τὸ πᾶν (= הַכֹּל).

Joël I, 18 נֶאֶנְחָה, ἀποθήσομεν (= נניחה).

Hos. XI, 6 בַּדָּיו, ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ (= בידיו).

Job. II, 10 מֵאֵת = ἐκ χειρός (= מיד).

Job V, 6 מֵאֲדָמָה, ἐξ ὀρέων (= מהרים).

Prov. XXI, 17 לֹא יַעֲשִׁיר εἰς πλοῦτον (= לעשר).

II Sam. XXII, 40 וַתַּזְּרֵנִי = *Ps.* XVIII, 40 (parallèle) וַתְּאַזְּרֵנִי.

Prov. XVII, 4 מֵזִין, προσέχει (= מֵאזִין).

Isa. VII, 9 תֵּאָמֵנוּ, συνῆτε (= תָּבִנוּ) cf. *Isa.* VI, 9.10.

Job. XVII, 16 בַּדֵּי μετ' ἐμοῦ (= בַּהֲדִי *aram.*)

Jerem. IV, 12 רוּחַ מָלֵא מֵאֵלֶּה יָבוֹא, πνεῦμα πληρώσεως (1) ἥξει.

II Chron. IX, 12 וַתַּהֲפֹךְ = *I Reg.* X, 13 (parall.) וַתֵּפֶן.

I Reg. VII, 3 (40) בָּאֶרֶז, τὸν οἶκον (= בית) (2).

(1) Le mot מאלה, comme digraphie du précédent, n'a pas été traduit.

(2) בארז, = ברז, = בית.

Dan. VIII, 25 וּבְאֶפֶס, *Theod.* καὶ ὡς ὠά (= יִכְבֵּץ).

Eccl. XLI, 18 מֵאָדוֹן, ἀπὸ κριτοῦ (= מִדַּיָּן, cf. *Ps.* LXVII, 5).

Cf. *Dalman* (Grammatik) § 15, 1 ואבד = ובד ; דאת = דת : ואנא = ונא : דהיא = די : דהוא = דו : אחורי = חורי : איתאמר = איתמר ; מחאה = מחא : תחותי = תותי : רהטיא = רטיא : יהב = יב.

Mais, comme je le disais, non seulement les *matres lectionis*, ו, י, ה, א, souffrent beaucoup quand elles se trouvent après une préposition ou après un préfixe verbal ou nominal, mais généralement tous les sons gutturaux. Je donnerai des exemples :

Prov. XII, 2 יַרְשִׁיעַ, παρασιωπηθήσεται (= יֶחֱרַשׁ).

II Sam. V, 24 תֶּחֱרָץ, καταβήσει (= תֵּרֵד).

Jerem. VI, 19 מַחְשְׁבוֹתָם, ἀποστροφὴς αὐτῶν (= מְשֻׁבוֹתָם). Idem *Jerem.* XVIII, 12.

Job. XXXIV, 36 תְּשֻׁבֹת, *Peschitâ* ܡܬܚܫܒ.

Isa. XLIV, 19 יָשִׁיב, ἐλογίσατο (= יַחְשֹׁב).

Job. V, 18 וְיֶחְבָּשׁ, καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν (= וְיָשִׁב).

Job. XVII, 6 תֹּפֶת, *Peschitâ* ܐܚܦܝܬܐ.

I Sam. XIX, 8 וַיֵּצֵא, καὶ κατίσχυσεν (= וַיֶּחְזַק).

Jerem. XXXI (XLVIII), 5 כִּי מַעֲלֵה ὅτι ἐπλήσθη (= מלא).

II Sam. XI, 1 לִתְשׁוּבַת = *I Chron.* XX, 1 (parallèle) לְעֵת תְּשׁוּבַת.

Dan. VIII, 13 הַתָּמִיד, LXX στήσεται (= תַּעְמוֹד).

Hos. VIII, 1 שֹׁפָר, ὡς γῆ (= שֶׁעָפָר) (1).

Ps. XXVII (28) 8 למו, τοῦ λαοῦ αὐτοῦ (= לְעַמּוֹ).

Mich. I, 10 בָּכוֹ, ἐν Ἀκείμ (= בְּעַכּוֹ) (2).

Esther II, 10 וַיְשַׁנֶּה, καὶ ἐχρήσατο αὐτῇ (= וַיַּעֲשֶׂנָה) cf. III, 11 ; IX, 12.

Isa. LI, 14 לֹא יָמוּת οὐ στήσεται (= לא יעמוד).

Prov. XXII, 21 לְהָשִׁיב, ὑπακούειν (= לְהַקְשִׁיב) et ἀποκρίνεσθαι (3).

Isa. XXXV, 10 וּפְדוּיֵי יְהוָה, καὶ συνηγμένοι (= וּקְבֻצֵי) διὰ κύριον.

I Sam. VI, 13 לִרְאוֹת, εἰς ἀπάντησιν αὐτῆς (= לִקְרָאתוֹ).

Job. XXXIV, 37 וְיֶרֶב, *Peschitâ* ܘܢܩܪܒ.

I. — Tout cela a été dit pour démontrer que nos interprètes de

(1) עפר = γῆ, *Job.* XVI, 16 ; XXVII, 16 ; XXVIII, 2 ; etc. *Mich.* I, 10. Pour le שֶׁ = אשר = ὡς cf. II Chron. XXV, 4 ; *I Reg.* XV, 13 ; *Jerem.* XXXI (48), 8 : *Esther* 8, 11, *Jud.* IX, 38.

(2) Cf. A VAN HOONACKER, *Les douze petits Prophètes*, Paris, Lecoffre, 1908, p. 359, s.

(3) Pour la 1re signification cf. *Prov.* II, 2 ; XVII, 4 ; XXIX, 12 : pour la 2e cf. *Prov.* XVIII 13, XXIV, 41 (26).

l'Ancien et du Nouveau Testament ne pouvaient pas se fier toujours à leur texte hébraïque, soit parce qu'il était mal écrit, soit parce qu'il était incertain par l'absence des *matres lectionis* et, quelquefois, des gutturales. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ (τὰ λόγια) ὡς ἦν δυνατὸς (*al.* ἠδύνατο) ἕκαστος, nous apprend Papias de ceux qui ont interprété l'œuvre hébraïque de saint Matthieu (1).

La divergence des Synoptiques ἐν τῷ ἀγρῷ — ἐπὶ τῆς κλίνης, dont j'ai parlé dans mon précédent article au § IV, peut provenir, comme je le proposais, d'une permutation א, ע ou vice versa, mais aussi elle peut être née d'une graphie défectueuse ברם ou ברץ, qu'on pouvait lire *plene :* בערם ou בארץ. D'une semblable graphie défectueuse est dérivée, je crois, la divergence de nos Synoptiques, que voici :

Mt. XIV, 19.	*Mc.* VI, 39.	*Lc.* IX, 14.
καὶ κελεύσας	καὶ ἐπέταξεν	εἶπεν δὲ
		πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ·
τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι	αὐτοῖς ἀνακλιθῆναι πάντας	κατακλίνατε αὐτοὺς
	συμπόσια συμπόσια	κλισίας.
ἐπὶ τοῦ χόρτου,	ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ.	
	καὶ ἀνέπεσαν	καὶ κατέκλιναν

χόρτος correspond dans les LXX à עֵשֶׂב 27 fois. 7 fois dans la *Genèse*, 1 fois dans le *Deut.* (XXXII, 2), 1 fois dans *II Reg.* (XIX, 26), 6 fois dans les *Psaumes*, 2 dans les *Proverbes*, 1 fois dans *Amos* VII, 2, 2 dans *Isaïe* (XLII, 15), 2 fois dans *Jérém.*, 5 fois dans Daniel (LXX et Théod.). Plusieurs de ces versions sont communes aussi aux fragments d'*Aquila*, *Symmaque* et *Théodotion ;* il faut ajouter pour *Symmaque* et *Théod. Mich.* v, 7. Nul autre mot hébraïque (דֶּשֶׁא, חָצִיר, קַשׁ) n'a été traduit χόρτος si souvent (2).

Le mot עֵשֶׂב signifie *herba viridis*, et dans *Deut.* XIX, 23 (22) il est rendu simplement τὸ χλωρόν ; mais le nom grec χόρτος pouvait signifier aussi *foin ;* c'est pourquoi saint Marc, le peintre entre les Évangélistes, ajoute χλωρῷ. Le texte donc que présupposent *Mt.* (ἐπὶ τοῦ χόρτου) et *Mc.* (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ) est בְּעֵשֶׂב, בעסב. Même la Peschitâ traduit *Mc.* sans l'adjectif. ܒܥܣܒ ; et l'arabe emploie عشب dans *Mt.* et dans *Mc.*

Mais d'où viennent les συμπόσια de saint Marc, et les κλισίας de

(1) EUSEB. *Hist. Eccl.* III, 39.

(2) Dans tout l'A. T. עשב est employé 37 fois. דֶּשֶׁא, חָצִיר, קַשׁ, tous ensemble, ont été traduits χόρτος douze fois seulement.

saint Luc? Le mot συμπόσιον est peu employé dans les LXX, mais *Aquila* dans *Isaïe* I, 22 סָבְאֵךְ traduit συμπόσιόν σου (LXX οἱ κάπηλοί σου); *Symmaque* dans *Hos.* V, 18 סָבְאָם traduit τὸ συμπόσιον αὐτῶν; cf. *Aquila* dans la Syro-hexaplaire ܡܫܬܝܐ ܕܝܠܗܘܢ. Saint Jérôme connaissait très bien cette signification, parce que, dans *Nahum* I, 10 וּכְסָבְאָם סְבוּאִים il traduit : *sic convivium eorum pariter potantium;* de même *Deut.* XXI, 20 סֹבֵא = *atque conviviis*; *Prov.* XXIII, 20 בְּסֹבְאֵי יָיִן = *in conviviis potatorum* : *Hos.* IV, 18 : *Prov.* XXIII, 21.

Dans le *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* de IOAN. BUXTORF, *Lipsiae* MDCCCLXIX (1) on lit que le *hiphil* de la racine hébraïque סָבַב, c'est-à-dire הֵסֵב, valait : *accumbere, discumbere cibi capiendi causa, quod accubitus iste fieret in circuitum,* et l'auteur cite des exemples de la Mišna (*Ber.* 42, *a.*), Idem הֲסִבָּה = *accubitus.*

Et Gustaf Dalman, Wörterbuch : הֵסֵב = *zu Tische liegen,* הֶסֵּב, הֲסִבָּה = *Gastmahl, sich zum Tisch Lagern.* La même signification de *accubitus* (*ad mensam*) est donnée aux mots composés מֵסַב, מֵיסַב, que nous retrouvons heureusement, mais une seule fois, dans *Cantiq.* I, 12 עַד שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ, ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ, Vulg. (11) *dum esset rex in accubitu suo.* Dans les passages évangéliques que nous étudions on lit ἀνακλιθῆναι, κατακλίνειν, κλισίας (2), ἀναπίπτειν. Or dans *I Sam.* XVI, 11 לֹא נָסֹב LXX οὐ μὴ κατακλιθῶμεν, *Aquila* οὐ μὴ ἀναπέσωμεν, Vulgata : *non enim discumbemus* : Eccl. XXV, 18 יֵשֵׁב = ἀναπεσεῖται. Cf. Tob. II, 1; VII, 8 (9); IX, 6.

Sans vouloir prétendre à une complète exactitude, je crois que le texte original était à peu près tel :

וַיֹּאמֶר לָהֶם לְהָסֵב בָּעֵשֶׂב וְהֵסֵבּוּ וַיִּקַּח.

c'est-à-dire : καὶ εἶπεν αὐτοῖς (3) ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου· καὶ ἀνέπεσαν. καὶ λαβών... Si peu que les *gutturales* ou *matres lectionis*, ה, ע aient été négligées, ou cru négligées, on peut s'expliquer les confusions. *Lc.* κλισίας = בְּהֶסֵּב; *Mc.* συμπόσια συμπόσια בסבא וסבא, ou bien בהסב והסב (4); et cet évangéliste imaginatif, saint Marc, après nous avoir parlé d'herbe *verte*, de συμπόσια, redoublera sa traduction pour pré-

(1) *Denuo edidit Bernardus Fischerus.*

(2) κλισία n'est jamais employée dans les LXX.

(3) Sur cette confusion αὐτοῖς — ὄχλοις (לָהֶם, לְהָמוֹן, לָעָם, לָהֶם) nous avons déjà parlé dans l'article de Janvier § VIII. — Pour ב = ἐπί cf. *De Evang. origine,* p. 58.

(4) Car le ו final de והסבו, pouvait être confondu avec le début du mot suivant. Cf. II Reg. XI, 1. 2.

senter à notre imagination des jardins de fleurs sur cette herbe : πρασιαὶ πρασιαί.

Le premier évangéliste est le plus court : il ne nous dit pas que l'ordre de Jésus fut exécuté, et comment il le fut. Au contraire *Lc.* dit avant cette exécution, qu'il raconte : καὶ ἐποίησαν οὕτως ; voir des cas semblables en comparant *Mt.* XXI, 6; XXVI, 19 avec ses parallèles; *I Reg.* XIV, 4 (LXX) avec *I Reg.* VII, 24. i (LXX), et καὶ ἐποίησαν οὕτως ajouté au texte hébr. de *Iud.* XX, 32, par la version *B.* non par *A.* En *Josu.*, V, 15 l'expression וַיַּעַשׂ...כֵּן n'a pas été traduite en grec.

— La disposition ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα (*Lc.*), κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα (*Mc.*) c'est-à-dire la disposition du peuple en groupes de sous-multiples des 5.000 personnes, *cinquante* (× 100 = 5.000) et *cent* (× 50 = 5.000) doit avoir été introduite dans le texte d'après une annotation marginale. *Mt.* ne l'a pas, *Mc.* l'attribue à l'initiative des apôtres, *Lc.* à l'ordre de Jésus.

II. — Je ne veux pas abandonner ce récit de la première multiplication des pains, sans noter que la multitude s'assit sur l'herbe selon *Mc.* par groupes de cinquante et de cent personnes, selon *Lc.* de presque cinquante seulement.

Mc. VI, 40.	*Lc.* IX, 14.
κατὰ ἑκατὸν	ὡσεὶ
καὶ κατὰ πεντήκοντα	ἀνὰ πεντήκοντα

J'ai dit que cette disposition de la foule en sous-multiples de 5.000 pouvait être crue une addition marginale. Quoi qu'il en soit de ce point, *Mc.* semble avoir lu :

כְּמֵאָה וְכַחֲמִשִּׁים

Lc. au contraire : כְּמוֹ) כְּמֵא כַּחֲמִשִּׁים

Il ne s'agit ici que de *matres lectionis*. Les additions marginales, spécialement, pour épargner l'espace, étaient écrites *defective* bien souvent. (Cf. ci-dessus דהוא = דו) : דהוא = דו).

III. — Je voudrais maintenant qu'on considérât les racines : ראה = *vidit*, רעה = *pavit*, ירא = *timuit*, ידע = *novit*. Elles sont fréquemment confondues dans les versions de l'Ancien et quelquefois du Nouveau Testament.

Mc. v, 33.	*Lc.* viii, 47.
ἡ δὲ γυνὴ	
φοβηθεῖσα	ἰδοῦσα
	δὲ ἡ γυνὴ
	ὅτι οὐκ ἔλαθεν,
καὶ τρέμουσα	τρέμουσα
εἰδυῖα	
ὃ γέγονεν αὐτῇ	
ἦλθεν, καὶ προσέπεσεν	ἦλθεν, καὶ προσπεσοῦσα

Saint Luc a lu : ..... וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה שֶׁלֹּא נִכְסָה וַתֶּפְחַד

Saint Marc a lu : ..... וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה שֶׁלֹּה נַעֲשָׂה וַתֶּפְחַד

et, en outre saint Marc a fait la double version וַתֵּדַע = εἰδυῖα, après avoir disposé les mots en ordre différent.

De cet ordre différent des mots dans les versions grecques je me bornerai à donner un seul exemple, *Dan.* ii, 10.

	LXX	*Theodotion.*
לָא־אִיתַי אֱנָשׁ	οὐδεὶς τῶν	οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος
עַל־ יַבֶּשְׁתָּא	ἐπὶ τῆς γῆς	ἐπὶ τῆς ξηρᾶς
דִּי מִלַּת		ὅστις τὸ ῥῆμα
מַלְכָּא		τοῦ βασιλέως
יוּכַל לְהַחֲוָיָה	δυνήσεται εἰπεῖν	δυνήσεται γνωρίσαι
	τῷ βασιλεῖ	
	ὃ ἑώρακε (1)	

Cf. des cas semblables : *Dan.* ii, 5, 6, 9, 16, 23. etc.

Pour la permutation de לֹא en לוֹ, לָה nous avons donné des exemples. Lire *Job.* xxxvii, 24 יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל־חַכְמֵי־לֵב = φοβηθήσονται αὐτὸν ἄνθρωποι, φοβηθήσονται δὲ αὐτὸν καὶ οἱ σοφοὶ τῇ καρδίᾳ. La permutation de ע et כ (נכסה, נעשה) a ses exemples : *Job.* xxx, 24 בְּכִיתִי, δεηθείς (= בְּעִיתִי); *Eccl.* xliv, 13 זִכְרָם, σπέρμα αὐτῶν (= זַרְעָם); *Eccl.* xxx, 13, הכבד, ἔργασαι (= עבד); *Job* xxii, 11 שְׁפָעַת κοιμηθέντα (= שִׁכְבַת, סִבְכַת, cf. *Job.* viii, 17).

(1) דִּי מִלַּת = ὃ ἑώρακε = ῥῆμα, cf. *Dan.* ii, 23; iv, 29. Dans mon article de janvier j'ai étudié la divergence = λαλεῖν, ὁρᾶν. Nous parlerons plus tard de la substitution des mots dans les anciens textes hébraïques.

Mt. XXV, 24.25.	*Lc.* XIX, 21.
ἔγνων σε	ἐφοβούμην γάρ σε
ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος	ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ
θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας	αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας
καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας.	καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας
καὶ φοβηθείς	

יראתי, ידעתי. — En voici des versions de l'A. T.

Judic. XIV, 11.	A.	B.
וַיְהִי	καὶ ἐγένετο	καὶ ἐγένετο
כִּרְאוֹתָם	ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτοὺς	ὅτε εἶδον
אוֹתוֹ	αὐτόν,	αὐτόν,
וַיִּקְחוּ	προσκατέστησαν...	καὶ ἔλαβον....

I Reg. XIX, 3 וַיַּרְא (= *et il vit*). LXX καὶ ἐφοβήθη Vulg. *Timuit ergo.* Cf. *Jérém.* XVII, 8; *Ezech.* XVIII, 14.

Job. XXXVII, 24 לֹא יִרְאוּ LXX φοβηθήσονται δὲ αὐτόν (= לוֹ יִרְאוּ ou לֹה). Vulg. : « non audebunt contemplari ».

Gen. XLIII, 18 וַיִּירְאוּ = ἰδόντες δὲ, Vulg. *exterriti.*

Ezech. I, 18 וַיִּרְאָה לָהֶם καὶ ἴδον αὐτά = Vulg. *et horribilis aspectus?*

Deut. VII, 15.	
וְכָל־מַדְוֵי מִצְרַיִם	καὶ πάσας νόσους Αἰγύπτου
הָרָעִים	τὰς πονηρὰς
אֲשֶׁר־יָדַעְתָּ	ἃς ἑώρακας (= רָאִיתָ)
	καὶ ὅσα ἔγνως
לֹא יְשִׂימָם בָּךְ	οὐκ ἐπιθήσει ἐπὶ σέ.

Ezech. XXI, 4 וְרָאוּ, καὶ ἐπιγνώσονται (ויִדְעוּ, cf. v. 10) : *Exod.* XXII, 10 (9) רֹאֶה καὶ μηδεὶς γνῷ (יֹדֵעַ); *Gen.* XXXIX, 23 רֹאֶה γινώσκων; *Judic.* II, 7 רָאוּ ἔγνωσαν.

II Reg. X, 10.	LXX.	*Aquila*
אֶת־כָּל־אֵלֶּה :	πάντας τούτους	
דְּעוּ אִפּוֹא	ἴδετε Ἀφφώ	γνῶτε καίπερ

Exod. XXIII, 13.

וְאֵדָעֲךָ	γνωσθῶς
	ἴδω σε
לְמַעַן אֶמְצָא־	ὅπως ἂν ὦ εὑρηκὼς
חֵן בְּעֵינֶיךָ	χάριν ἐναντίον σου
וּרְאֵה	καὶ ἵνα γνῶ
כִּי עַמְּךָ	ὅτι λαός σου

Josue XXIV, 31.

וְאֵת כָּל־הַיָּדָע	καὶ ὅσοι ἴδοσαν
אֵת כָּל־מַעֲשֵׂה	πάντα τὰ ἔργα

Prov. XXVI, 19.

כֵּן אִישׁ רַמָּה	οὕτως πάντες οἱ ἐνεδρεύοντες
אֶת־רֵעֵהוּ	τοὺς ἑαυτῶν φίλους
	ὅταν δὲ ὁραθῶσιν (=אתראו?)
וְאָמַר	λέγουσιν
הֲלֹא מְשַׂחֵק אָנִי	ὅτι παίζων ἔπραξα

II Sam. XXIV, 13.		*I Chron.* XXI, 12.	
וְעַתָּה	νῦν οὖν	וְעַתָּה	καὶ νῦν
דַּע	γνῶθι		
וּרְאֵה	καὶ ἴδε	רְאֵה	ἴδε
מָה־אָשִׁיב	τί ἀποκριθῶ	מָה־אָשִׁיב	τί ἀποκριθῶ

Cf. Jerem. XII, 3.

Le cas des Évangiles qui suit, est une double version ראה, רעה.

Mt. VIII, 33.	*Mc.* V, 14.	*Lc.* VIII, 34.
		ἰδόντες
οἱ δὲ βόσκοντες	καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς	δὲ οἱ βόσκοντες
		τὸ γεγονός
ἔφυγον	ἔφυγον	ἔφυγον

οἱ βόσκοντες = רֹעִים, οἱ βόσκοντες αὐτούς = רֹעֵיהֶם. Très souvent le ה du suffixe est omis, ou suppléé. Cf. *Jerem.* XLVII (XL), 7 avec son parallèle *II Reg.* XXV, 23 : cf. *Dan.* VIII, 23; *Judic.* V, 19 les deux versions parallèles; *Neh.* XII, 43; *Ezech.* X, 16; XXVI, 16.

La même double version de ראה, רעה se retrouve dans le cas suivant :

Micha. v, 4 (3).

וְעָמַד	καὶ στήσεται
	καὶ ὄψεται (וראה)
וְרָעָה	καὶ ποιμανεῖ
	τὸ ποίμνιον αὐτοῦ
בְּעֹז יְהוָה	ἐν ἰσχύι κύριος

Le complément object, τὸ ποίμνιον αὐτοῦ, est déduit du verbe ποιμανεῖ, comme dans l'exemple des Synoptiques qui précède, τὸ γεγονός est complément de ἰδόντες.

J'ajoute d'autres cas de confusion ראה, רעה.

I Reg. XII, 16.	LXX	*II Chron.* X, 16.	LXX
רְאֵה	βόσκε	רְאֵה	βλέπε
בֵּיתְךָ	τὸν οἶκόν σου,	בֵּיתְךָ	τὸν οἶκόν σου,
דָּוִד	Δαυεὶδ	דָּוִיד	Δαυεὶδ

Eccli. XLVI, 15 רוֹעֶה, LXX ὁράσεως.

IV. — Le passage de nos Synoptiques qui suit, montre la permutation dans leur original entre הָלַךְ = ὁδὸν ποιεῖν et אָכַל = ἐσθίειν. De cette confusion on lit un très bel exemple (et nous l'avons enregistré ci-dessus) dans *Ierem.* XXXVII (XXX), 16 יֵלְכוּ, ἔδονται (= יֹאכְלוּ) qui devait être traduit ὁδὸν ποιήσουσιν, ou de pareille manière. Dans notre article précédent § XVI on a aussi pu voir la métathèse וילך, ויכל et לך, כל. J'ajouterai ici *Josue* XIX, 49.51 וַיְכַלּוּ καὶ ἐπορεύθησαν : *Eccl.* III, 20 הַכֹּל הוֹלֵךְ = τὰ πάντα VI, 6 הַכֹּל הוֹלֵךְ = πορεύεται : *II Chron.* II, 8 וְלַהֲכִין לִי, πορεύσονται ἑτοιμάσαι μοι. — Voici donc le passage évangélique.

Mt. 12, 1.	*Mc.* 2, 23.	*Lc.* 6, 1.
οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ [ἐπείνασαν]	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ	καὶ
καὶ ἤρξαντο	ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν	
τίλλειν	τίλλοντες	ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἤσθιον
στάχυας καὶ ἐσθίειν	τοὺς στάχυας	τοὺς στάχυας

S. Mc. ne dit pas que les disciples mangeaient (אכל), mais qu'ils allaient (הלך). Cf. *Jud.* XIV, 9.

Le verbe τίλλειν est commun à tous les trois. *Mt.* ajoute ἐπείνασαν, que nous avons renfermé dans [ ], pour justifier les disciples, et comparer leur cas avec celui de David, qui, lui aussi, ἐπείνασεν comme on dit plus bas : cf. v. 3 de Mt. et les parallèles.

Du verbe ἤρξαντο (הֵאִילוּ, החלו), par lequel *Mt.* et *Mc.* commencent leur période, ce n'est pas ici le lieu de parler. Du verbe ἄρχεσθαι dans les Synoptiques il faudra faire un examen à part.

V. — Un autre cas relatif au verbe הלך est celui-ci :

Mt. XIII, 32.	*Mc.* IV, 32.	*Lc.* XIII, 19.
καὶ γίνεται	καὶ ποιεῖ	καὶ ἐγένετο
δένδρον	κλάδους μεγάλους	εἰς δένδρον
ὥστε ἐλθεῖν	ὥστε δύνασθαι	καὶ
	ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ	
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ	τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ.	τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ.
καὶ κατασκηνοῦν	κατασκηνοῦν	κατεσκήνωσεν
ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ		ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Pour la divergence καὶ γίνεται (ἐγένετο) = וַיִּעֲשֶׂה et καὶ ποιεῖ = וַיַּעֲשֶׂה, voir plus bas : § VII.

Pour la divergence ὥστε-καὶ, voir *De Evangeliorum origine* § *Parataxis-hypotaxis*, p. 54.

ὥστε δύνασθαι = וַיּוּכְלוּ, ὥστε ἐλθεῖν וַיֵּלְכוּ (1).

Mais pourquoi, demandera-t-on, saint Luc ne traduit-il ni ἐλθεῖν ni δύνασθαι? Saint Luc paraît avoir voulu abréger ici, car dans ce même verset 19 il omet (ce qu'on lit dans *Mt.* et *Mc.*) μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων et puis μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων. Est-ce que ces expressions botaniques ne lui paraissaient pas trop exactes? La même raison, peut-être, a produit en *Mc.* κλάδους μεγάλους ὥστε = *des rameaux si grands que...* au lieu de δένδρον = *arbre*. — Le prix plus bas des passereaux au lieu et temps où saint Luc écrivait, produit la divergence : οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; et οὐχὶ πέντε στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; — Mais quoi qu'il en soit de la botanique ou des passereaux, si l'on compare les passages semblables à celui dont nous nous occupons, le verbe originaire ne portait pas *pouvoir*, mais *aller*, *venir*. Dans la parabole du semeur :

(1) De cette métathèse j'ai parlé aussi dans mon précédent article, § XIX.

Mt. XIII, 4.	*Mc.* IV, 4.	*Lc.* VIII, 5.
παρὰ τὴν ὁδόν,	παρὰ τὴν ὁδόν,	παρὰ τὴν ὁδόν,
καὶ ἐλθόντα	καὶ ἦλθεν	καὶ κατεπατήθη, καὶ
τὰ πετεινά,	τὰ πετεινά,	τὰ πετεινά
		τοῦ οὐρανοῦ,
κατέφαγεν αὐτά	καὶ κατέφαγεν αὐτό.	κατέφαγεν αὐτό.

Ici évidemment le verbe était הָלְכוּ ou וַיֵּלְכוּ. Saint Luc, qui ne veut pas dire, peut-être, que les oiseaux *vont,* car ils volent (?), a interprété le verbe comme pluriel impersonnel et traduit par le passif κατεπατήθη, c'est-à-dire des hommes y marchèrent, κατεπατήθη. Cf. *De Evang. Origine* § *Activa* et *passiva verba.* Pour l'addition de *Lc.* τοῦ οὐρανοῦ, cf. mon article de janvier, § IV.

VI. — Croiriez-vous que le verbe עשׂה = *faire* puisse avoir le sens de *Tuer,* ἀπολέσαι ἀποκτεῖναι *inter-ficere* (c'est-à-dire : inter-facere)? — Point! *Tuer,* en hébreux, se dit קטל, הכה, המית, חרג, האבד. — Les anciennes versions vous démentiront. Dans la Genèse, ch. XVIII, 23-33, on lit la touchante prière d'Abraham pour Sodome pécheresse. Le père des croyants parle avec Dieu comme l'ami à son ami. « Est-ce que vous feriez périr aussi le juste avec le coupable? Peut-être, y a-t-il cinquante justes dans la ville : les ferez-vous périr aussi, et ne pardonnerez-vous pas à cette ville à cause des cinquante justes qui s'y trouveraient? Loin de vous d'agir de la sorte. »... ἐὰν δὲ ἐλαττονωθῶσιν οἱ πεντήκοντα δίκαιοι, πέντε, ἀπολεῖς ἕνεκεν τῶν πέντε πᾶσαν τὴν πόλιν : καὶ εἶπεν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσω... Et ce dialogue se continue, et Dieu répond toujours : οὐ μὴ ἀπολέσω (v. 28. 29. 30. 31. 32.) לֹא אֶעֱשֶׂה ou לֹא אַשְׁחִית; la première fois אשחית, puis deux fois אעשה, puis deux fois אשחית. Saint Jérôme n'ignorait pas cette signification, car, quoique ici il ne l'emploie pas, mais seulement *percutiam,* toutefois *Sophon.* III, 19 traduit הִנְנִי עֹשֶׂה = *ecce ego interficiam.* Dans Esther IX, 2 (1), quoique le texte est un peu troublé, לְהַעֲשׂוֹת בָּהֶם אֲשֶׁר = ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀπώλοντο : *Ezech.* XXXI, 11 עָשׂוֹ לוֹ = καὶ ἐποίησεν τὴν ἀπώλειαν αὐτοῦ : *Iob.* V, 15 וַיֹּשַׁע מֵחֶרֶב ἀπόλοιντο δὲ ἐν (Β) πολέμῳ (1). Si vous vous êtes persuadé de cette équation, עשׂה = ἀπώλεσεν, lisez les divergences évangéliques qui suivent :

(1) *Prov.* I, 23 וְיִשָּׁגֶה double version ἐξερίφη, ἀπώλετο.

Mt. XII, 14.	*Mc.* III, 6.	*Lc.* VI, 11.
ὅπως	ὅπως	τί ἂν
αὐτὸν	αὐτὸν	
ἀπολέσωσιν	ἀπολέσωσιν	ποιήσαιεν
		τῷ Ἰησοῦ

X, 28.	XII, 4.
τὴν δὲ ψυχὴν	καὶ μετὰ ταῦτα
μὴ δυναμένων	μὴ ἐχόντων
	περισσότερόν τι
ἀποκτεῖναι	ποιῆσαι

XXI, 15.	XI, 18.	XIX, 47.
οἱ γραμματεῖς	οἱ γραμματεῖς,	οἱ γραμματεῖς
τὰ θαυμάσια	καὶ ἐζήτουν	ἐζήτουν
ἃ	πῶς	
ἐποίησεν	αὐτὸν ἀπολέσωσιν	αὐτὸν ἀπολέσαι

La divergence αὐτόν — τῷ Ἰησοῦ est considérée dans *De Evangel. Origine,* § *Nomen-pronomen.* Pour le datif τῷ Ἰησοῦ et l'accusatif αὐτόν, cf. *Nehem* IX, 31 עֲשִׂיתָם = ἐποίησας αὐτοῖς. La divergence ἅ, πῶς est étudié dans § *Dimethermeneuomena,* page 15 de mon opuscule déjà cité : cf. *Esth.* IX, 12 מֶה עָשׂוּ, πῶς, οἴει, ἐχρήσαντο; *Iosephus Flavius* τί ποτ' εἴη τὸ γεγονός.

Le pronom מִי, מָה = τίς, τί prenait quelquefois le lieu d'un relatif : *Act.* IV, 9 ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι οὗτος σέσωσται. Cf. *Mt.* XII, 3; *Mc.* II, 25; *Lc.* VI, 3. J'avais déjà examiné l'équation ποιῆσαι-ἀπολέσαι dans mon opuscule à la page 20, et je l'avais attribuée (p. 19) à une confusion entre אבד et עבד. Cela pourrait être aussi, car, p. ex., *Esth.* VIII, 11 וּלְאַבֵּד est traduit καὶ χρῆσθαι (= ולעבד); cf. *Esth.* III, 11; IX, 12.; on devait traduire καὶ ἀπολέσαι.

VII. — Ne sera-t-il pas plus difficile de croire que עשׂא signifiât σώζειν après avoir vu la signification de *tuer?* Il est vrai que עשׂה ne différait pas, dans la prononciation, de אֲסא, ܐܣܐ araméen, qui signifie σώζειν, et qu'il pouvait être aisément confondu avec הֹשֵׁעַ = σώζειν, mais il est un peu étonnant de lire, *Isa.* XV, 7.

	LXX
עַל־כֵּן	μὴ καὶ οὕτως
יִתְרָה	μέλλει (עָתִיד)
עָשָׂה	σωθῆναι;
וּפְקַדְתָּם עַל ...	ἐπάξω γὰρ ἐπί... (= ... וּפָקַדְתִּי מֵעַל)

C'est la même racine, avec permutation de gutturale, qu'on doit supposer dans

Isa. XIV, 32	
וּבָהּ יֶחֱסוּ	καὶ δι' αὐτοῦ σωθήσονται
עֲנִיֵּי עַמּוֹ	οἱ ταπεινοὶ τοῦ λαοῦ.

Dans *Isa.* LI, 14 מהר צֹעֶה = ἐν γὰρ τῷ σώζεσθαι.

Job. XXX, 24, avec ses versions, nous fournit un très bel exemple

	LXX	*Targum*	*Syriaque*	Vulg.
לָהֶן שׁוּעַ	καὶ ποιήσει μοι	יְקַבֵּל צְלוּתְהוֹן	ܠܗܘܢ ܢܦܪܩܢܝ	*ipse salvabis*

Le *Syriaque* a traduit : *il me sauvera chez lui* ce que les LXX ont rendu : *il me fera.* Le *Targum : il exauça leur prière.* Cette dernière signification de שׁוע = *écouter*, *entendre* est très précieuse pour d'autres cas.

Mais revenons à nos Synoptiques :

Mc. V, 16	*Lc.* VIII, 36
πῶς	πῶς
ἐγένετο	ἐσώθη
τῷ δαιμονιζομένῳ	ὁ δαιμονισθείς.

Ἐγένετο est le passif de ποιεῖν comme *fieri* de *facere :* cf. *Ezech.* XLVI, 23 καὶ μαγειρεῖα γεγονότα ὑποκάτω וּמְבַשְּׁלוֹת עָשׂוּי מִתַּחַת; *Jerem.* VIII, 8 εἰς μάτην ἐγενήθη σχοῖνος, לַשֶּׁקֶר עָשָׂה עִט; *Ezech.* XLVI, 7 τῷ μόσχῳ ἔσται μαναά, לָאַיִל יַעֲשֶׂה מִנְחָה : ajoutez l'exemple de Joseph Flavius, que nous avons cité au § VI de cet article, où l'on peut voir aussi l'explication du datif τῷ δαιμονιζομένῳ après עשׂה.. Lisez enfin deux passages *parallèles* et *synoptiques* de l'A. T. où les deux verbes עשׂה, (= *faire*), ישׁע (= *sauver*) se sont confondus :

II Sam. XXIII, 12	*I Chron.* XI, 14
רֵיעַשׁ יְהוָה	וַיּוֹשַׁע יְהוָה
תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה	תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה

VIII. — Dans *Isaïe* on peut lire une version très utile pour expliquer une autre divergence synoptique.

Isa. XXVIII, 25	LXX	*Aquila*
וְהַפִּיץ	τότε σπείρει	καὶ διασκορπίσει
	μικρὸν (= זעיר, צעיר)	
קֶצַח וְכַמֹּן	μελάνθιον καὶ κύμινον	μελάνθιον.
יִזְרֹק		
וְשָׂם חִטָּה	καὶ πάλιν σπείρει πυρόν.	Vulg. *et ponet triticum*

Le verbe σπείρειν donc peut traduire שָׂם = *posuit*, et être synonyme de διασκορπίζειν. C'est ce que nous lisons dans les Synoptiques :

Mt. XXV, 24	*Lc.* XIX, 21
θερίζων	αἴρεις
ὅπου οὐκ ἔσπειρας	ὃ οὐκ ἔθηκας
καὶ συνάγων	καὶ θερίζεις
ὅθεν οὐ διεσκόρπισας	ὃ οὐκ ἔσπειρας

Même divergence aux vers. 26 de *Mt.* et 22 de *Lc.* — De la divergence θερίζειν αἴρειν, συνάγειν j'espère parler une autre fois.

IX. — Le verbe קבץ dans ses formes *qal*, *niphal*, *piel*, *pual*, *hithpaël* est traduit dans l'Ancien Testament συνάγειν, συνάγεσθαι (*Gen.* XLI, 48; XVIX, 2; *Deut.* XXX, 3.4; *Jos.* X, 6; *Ezech.* XXXVIII, 8; *Indic.* IX, 47; etc. etc.). Le même verbe est traduit ἀποδέχεσθαι (*Iudic.* XIII, 13), ἐκδέχεσθαι (*Hos.* IX, 6; *Mich.* II, 12; *Na.* III, 18), εἰσδέχεσθαι treize fois. En italien le même verbe *accogliere* prête à la double signification. Dante, *Inferno*, 28, 15 :

E l'altra, il cui ossame ancor s'accoglie.

c'est-à-dire : συνάγεται, et Dante, *Purgatorio*, 14, 6 :

E dolcemente, si che parli, accôlo.

c'est-à-dire : ἔκδεξαι αὐτόν, ἀπόδεξαι αὐτόν. Il ne sera pas difficile, dès lors, d'expliquer la divergence de nos synoptiques :

Mc. V, 21	*Lc.* VIII, 40
καὶ διαπεράσαντος	ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν
τοῦ Ἰησοῦ	τὸν Ἰησοῦν,
ἐν τῷ πλοίῳ	
πάλιν εἰς τὸ πέραν,	
συνήχθη	ἀπεδέξατο αὐτὸν
ὄχλος πολύς	ὁ ὄχλος.

Mc. est ici, comme souvent ailleurs, un peu abondant dans sa version : il répète ici ἐν τῷ πλοίῳ, ce que lui et Lc. avaient déjà dit aux versets 18 et 40 de leurs narrations précédentes. L'addition de πολύς après ὄχλος est commune.

Le verbe אסף peut avoir les mêmes significations que קבץ. Cf. *Josue*, XX, 4; III Sam. XI, 27.

X. — La parabole des talents (*Mt.* XXV, 14, ss.) et celle des mines (*Lc.* XIX, 11 ss.) sont la même parabole; on ne saurait dire avec sûreté lequel des deux évangélistes l'a retouchée, mais c'est plus probablement saint Luc. Toutefois la dernière partie est presque en tout correspondante et parallèle. Dans le § VII de cet article nous en avons étudié un passage : en voici un autre :

Mt. XXV, 25	*Lc.* XIX, 20
	ἰδοὺ
	ἡ μνᾶ σου, ἣν
ἀπελθὼν	εἶχον
ἔκρυψα	ἀποκειμένην
τὸ τάλαντόν σου	
ἐν τῇ γῇ·	ἐν σουδαρίῳ
ἴδε ἔχεις τὰ σά.	

La différence τάλαντον — μνᾶ est commune, comme je l'ai dit, à toute la parabole. L'autre ἀπελθών — εἶχον se réfère, peut-être, à חזק, comme je l'ai noté dans mon article de juillet, § XIII. La divergence ἔκρυψα — ἀποκειμένην est plutôt une synonymie : cf. la parabole du λύχνος, *Mt.* V, 15 τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, *Lc.* XI, 33 εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, *Mc.* IV, 21 ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, *Lc.* VIII, 16 καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν : tout cela pourrait se référer à la racine rabbinique צנע = *placer*, *cacher*.

Mais bien plus frappante est la différence γῇ — σουδαρίῳ. Le substantif γῇ présuppose ici sans doute עָפָר = *proprie terra comminuta et contrita corpori terrae conjuncta* (Buxtorf) : *Levit.* XVII, 13 וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר = καὶ καλύψει αὐτὸ τῇ γῇ, *Job.* XL, 8 (13) טְמֹנָם בֶּעָפָר יָחַד = κρύψον δὲ εἰς γῆν ὁμοθυμαδόν. Cf. Gen. III, 14.19. Job. II, 12. V, 6; VII, 5.21; VIII, 19; X, 9, etc. Isa. XLVII, 1, etc.

La racine עפר, comme la syriaque ܥܦܪ et l'arabique غَفَرَ, a la signification fondamentale de *couvrir*. Beaucoup de vêtements et de couvertures ont des noms dépendants de cette racine : ܥܦܪܐ = *cucullus muliebris*, ܥܦܪܬܐ = *conopeum*, ܡܥܦܪܢܐ = *pallium*, *superhumerale*, *plu-*

viale, galea : غِفَارَةٌ *= pièce d'étoffe servant à envelopper la chevelure,* غِفَّارَةٌ *= chappe.* La même signification chez les Rabbins est enregistrée par Dalman et Buxtorf : le premier : מְעַפְרָא, מְעַפַּרְתָּא, מְעַפֶּרֶת, מְעַפּוֹרֶת = *Hülle, Mantel :* l'autre מְעַפְרָא, מְעַפַּרְתָּא, מְעַפּוֹרֶת = *velum, linteum, sindon, cuius usus praecipue fuit obtegendo capiti,* et il cite un passage du traité talmudique חוּלִּין, où מְעַפּוֹרֶת est expliquée par la glosse סודר = *sudarium.*

Qu'était le σουδάριον? Dans le ταμιεῖον de *H. Bruder* on lit : « σουδάρια· τὰ τῶν κεφαλῶν σιμικίνθια, τὰ ἐγχείρια » Gloss. ad Moer. Att. Cf. *Jo.* xi, 44 : xx, 7.

Est-ce que saint Luc avait lu עפר comme غِفَارَةٌ = עֲפָרָ(ה), ou ܚܦܪܐ, ܟܦܪܐ?

Est-ce que dans l'original hébraïque ἐν τῇ γῇ était écrit בְּמוֹ עָפָר, dont le copiste du texte traduit par saint Luc aurait fait במעפר = ἐν σουδαρίῳ, sans *mater lectionis?* — La préposition composée בְּמוֹ = בְּ (comme לְמוֹ = לְ) est employée plusieurs fois dans l'A. T. *Isa.* xliii, 2 ; xliv, 16.19 בְּמוֹ־אֵשׁ = ἐν πυρί, διὰ πυρὸς (cf. xxv, 10) : *Ps.* x (xi), 2 בְּמוֹ אֹפֶל = ἐν σκοτομήνῃ : *Job.* ix, 30 בְמוֹ שָׁלֶג = χιόνι : xvi, 4 בְּמוֹ רֹאשִׁי ; xvi, 5, xix, 16 : בְּמוֹ־פִי ; xxxvii, 8 בְּמוֹ־אָרֶב ; cf. כְּמוֹ = כְּ.

Je ne prétends pas que les exemples proposés dans cet article soient tous décisifs pour ma thèse : au contraire quelqu'un parmi eux pourra paraître au lecteur moins fort que les autres. *Similis est inquisitio nostra sagenae missae in mare et ex omni genere piscium congreganti...*

Primo Vannutelli.

Milano, janvier 1925.

(*A suivre.*)

LE LÉVIRAT CHEZ LES HÉBREUX ET CHEZ LES ASSYRIENS

Chez les Hébreux, l'existence du lévirat ou droit du beau-frère est attestée par une loi (Deut., xxv, 5-10) et par deux applications pratiques, Gen., xxxviii, et Ruth. L'Évangile contient une allusion à l'observation de la loi du lévirat par les Juifs (Matth., xxii, 23-33, Marc, xii, 18-27, Luc, xx, 27-40).

Chez les Assyriens, il existait également un droit de lévirat. Le fait est attesté par les §§ 31, 32 et 44 du *Recueil de Lois assyriennes*, trouvé à *Kalat chergat*, l'ancienne Assur, et dont le P. Scheil a donné une traduction française dès 1921 (1).

Mais si, d'après les législations de ces deux peuples, le beau-frère intervenait pour épouser la veuve de son frère, le but de cette entrée en scène était tout différent. Cette distinction essentielle entraîne des distinctions de détail. Aussi doit-on reconnaître que les profondes divergences existant entre le lévirat hébreu et le lévirat assyrien ne permettent de discerner qu'une analogie purement matérielle entre ces deux institutions. L'esprit des deux lois est très différent chez les Hébreux et chez les Assyriens.

Évidemment il eût été fort intéressant de rencontrer, sur un point assez particulier, identité de législation chez les deux peuples. De ce

(1) Tous nos lecteurs sont au courant de la découverte de ces tablettes par les fouilles allemandes, de leur publication par Schräder dans les *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts* (1920), de leurs traductions presque simultanées en France par *Scheil* (1921), en Finlande par *Tallqvist* (1921), en Allemagne par *Ehelolf* (1922). Certainement ils ont pris connaissance de ces lois et sont par conséquent persuadés du grand intérêt qu'elles présentent.

Ayant reconnu nous-même la grande importance de ces documents relativement considérables de l'antique législation assyrienne, nous nous sommes livrés à un travail à leur sujet. Celui-ci comprend trois parties : une traduction annotée, une étude explicative et une comparaison avec le code de Hammaurabi et la législation d'Israël. Nous avons déjà envoyé les deux premières parties au *Muséon belge*. Quand elles auront paru, nous aviserons aux moyens de publier la troisième.

fait plusieurs avantages auraient résulté. On aurait possédé un nouvel exemple de l'influence du droit assyro-babylonien sur le code civil hébreu. On aurait pu invoquer la chose comme un indice de l'antiquité de la législation d'Israël. Enfin on aurait eu une présomption en faveur de l'historicité des récits bibliques dont la trame juridique est constituée par la loi du lévirat.

Toutefois il ne faut pas regarder comme chose absolument négligeable le fait de la coexistence en Assyrie et en Israël de deux lois du lévirat dissemblables. Puisque l'obligation pour un beau-frère d'épouser la veuve de son frère existe dans les deux codes, on peut dire que l'identité de législation existe de part et d'autre quant à la substance de la loi. Du même coup, pour être bien atténués, ne seront pas ruinés les arguments basés sur cette identité substantielle pour la parenté des deux codes, pour l'antiquité de la législation d'Israël, et enfin pour l'historicité des récits bibliques. Et la différence de but fournira un élément très propre à faire discerner la différence de mentalité entre le peuple assyrien et le peuple hébreu.

Dans ce travail, nous nous proposons d'exposer le droit de lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens; cette double tâche accomplie, nous mettrons en évidence par une comparaison les divergences existant entre les deux législations.

I

La loi hébraïque du lévirat est ainsi conçue :

Deut. XXV, 5. Si des frères habitent ensemble et que l'un d'eux meurt sans avoir de fils,

la femme du défunt n'appartiendra pas au dehors (de la famille) à un homme étranger,

son beau-frère (iābham, levir), entrera vers elle et se la prendra pour épouse et la traitera en beau-frère.

6. Et le premier (fils) né, qu'elle aura enfanté, sera désigné par le nom du frère défunt et le nom de celui-ci ne sera pas effacé d'Israël.

7. S'il ne plaît pas à l'homme de prendre sa belle-sœur, sa belle-sœur montera à la porte (de la ville) vers les vieillards et leur dira : « mon beau-frère refuse de faire surgir à son frère un nom en Israël, il ne veut pas être (remplir le devoir de) mon beau-frère. »

8. Les vieillards de sa ville l'appelleront et lui parleront. S'il persiste et dit : « Il ne me plaît pas de la prendre. »

9. Sa belle-sœur s'approchera de lui, aux yeux des vieillards, lui enlèvera sa chaussure du pied et lui crachera au visage, et elle l'humiliera et dira : qu'ainsi soit fait à l'homme qui n'édifiera pas la maison de son frère.

10. Et son nom sera appelé en Israël : « Maison du déchaussé. »

On le voit, la première partie de ce texte contient l'exposé de la loi (5 et 6), et la seconde indique sa sanction (7-10). Dans le dispositif de la loi, nous trouvons son essence, ses conditions et son but. La prescription essentielle est que la veuve d'un homme mort sans avoir laissé de fils doit épouser son beau-frère (levir), d'où la dénomination par les exégètes « loi du beau-frère, loi du lévirat ». Deux conditions étaient nécessaires pour l'application de cette démarche : les frères devaient habiter ensemble, c'est-à-dire séjourner au moins dans le même pays, et peut-être devaient-ils posséder indivis la propriété paternelle. D'après la lettre de la loi, cette mesure avait pour but d'empêcher l'extinction du nom du frère défunt. A la lumière du livre de Ruth, nous constaterons que ce but sentimental renfermait la fin pratique d'assurer la permanence de la propriété dans la même famille. Dès maintenant, on peut voir qu'un tel dessein explique fort bien la condition placée en tête du dispositif : « si des frères habitent ensemble. » Évidemment si des frères sont éloignés, leurs propriétés sont également distantes. Dès lors, il devient évident qu'il n'y a pas grand intérêt à conserver dans l'indivision des possessions dispersées, ni même à les maintenir dans la même famille.

C'est avec force détails qu'est formulée la sanction contre le beau-frère refusant d'accomplir son devoir. Les démarches et les paroles de la veuve y sont prévues par le menu.

Le chap. XXXVIII de la Genèse nous prouve et l'existence et le caractère obligatoire de la loi du lévirat, dès l'époque patriarcale.

Aussitôt que son mari, 'Er, fût mort, sans laisser d'enfant, Tamar reçut son beau-frère 'Onan de la part de Juda, son beau-père. Celui-ci accompagna cette donation des paroles : « Entre vers l'épouse de ton frère, et montre-toi son beau-frère (iabbem) et suscite une postérité à ton frère. » Un tel avis ressemble beaucoup plus à un ordre qu'à un simple conseil.

Gunkel exagère certainement, quand il dit à propos du v. 9 : « Le péché d''Onan est donc un manque d'amour envers son frère défunt, et non l'égarement sexuel dénommé d'après lui (1). » Assurément c'est par égoïsme que 'Onan a refusé de remplir son devoir de beau-frère et que par suite il s'est livré à une pratique immorale. Toutefois le droit naturel et le code deutéronomique XXV, 5-10 indiquent clairement que c'est le crime contre nature que Dieu a puni de mort. Le manque d'amour fraternel d''Onan n'a été châtié aussi

(1) Gunkel, *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, p. 256.

sévèrement que parce qu'il a occasionné une grave violation de la loi morale.

Pour ne pas livrer à Tamar son troisième fils, Šela, Juda invoque un prétexte et il possède une excuse. A sa bru, il dit que son fils est encore trop jeune. En lui-même il craint pour ce troisième enfant une mort analogue à celle de ses frères, v. 11. A ce propos Gunkel dit justement : « La conduite de Juda était sûrement une grave injustice contre son fils défunt et contre sa belle-fille; mais il était cependant excusable entraîné par l'amour paternel pour le dernier survivant (1). » C'est parce que la loi du lévirat n'était pas observée en sa faveur que Tamar recourut à l'inceste, « car elle vit que Šela était grand et qu'on ne la donnait pas à lui comme femme » v. 14. Doit-on louer Tamar d'avoir employé l'inceste pour forcer son beau-père à observer à son égard la loi du lévirat? En tout cas, Juda l'excuse et ne la punit pas. « Elle a, dit-il, tiré justice de moi, parce que je ne l'ai pas donnée à Šela, mon fils. » v. 28. Sans tomber dans les exagérations de Gunkel qui regarde l'inceste de Tamar comme un acte presque héroïque et récompensé par Dieu (2); nous nous en tiendrons à cette appréciation de Juda.

Sans doute l'acte commis par la belle-fille de ce patriarche était un inceste. Mais ce crime avait une excuse dans la violation à son préjudice de la loi du lévirat. Aussi comprenons-nous que vengeance n'ait point été tiréé de ce crime ni par Juda, ni, au moins immédiatement, par la Providence.

Ces réflexions suffisent amplement à prouver la très grande importance, sinon le caractère obligatoire de la loi du lévirat à l'époque reculée des patriarches. Remarquons en effet que Tamar n'a pas voulu simplement éviter la stérilité (3). Pour cela elle aurait pu trouver un

(1) Gunkel, *Die Urgeschichte und die Patriarchen,* p. 256.

(2) « Bien plus il y eut une hardiesse particulière de la part de Tamar à surmonter le préjugé commun et à prendre la semence humaine provenant de la famille de son mari, là où elle pouvait l'obtenir. Pour parvenir à ce droit, elle fait l'extrême de ce qu'une femme honorable peut faire; elle s'assimile à une courtisane méprisée; elle accomplit ce pour quoi, dans les cas ordinaires, est établie la peine de mort la plus honteuse et la plus cruelle. Elle met en jeu courageusement vie et honneur. Mais en même temps, comme une mère authentique de la tribu de Juda, elle dirige tout si prudemment que le chemin périlleux la conduit en définitive au but heureux. » *Ibid.*, p. 256. Il faut s'inscrire en faux surtout contre cette affirmation de Gunkel relative aux approbations du narrateur et de Iahvé lui-même! « Le narrateur pense que Tamar a fait l'unique chose qui lui restait encore à faire dans sa grande nécessité... Que Tamar ait enfanté des jumeaux, c'est une juste récompense de sa hardiesse : Iahvé a béni son sein. » *Ibid.*, p. 257.

(3) « La femme israélite considérait l'enfantement comme le but de sa vie. La stérilité était une honte. Le pire sort de la femme était ainsi d'être renvoyée, comme veuve

mari quelconque. Voulant avoir des enfants pourvus du sang le plus identique à celui dont auraient été doués des fils engendrés par son beau-frère, à défaut de celui-ci, elle s'est adressée à son beau-père. Par là elle se conforma, dans la limite de son pouvoir, à la loi du lévirat.

Le livre de Ruth présente un intérêt incontestable au point de vue de la loi du Lévirat. Non seulement cet opuscule nous apprend que dans la pratique on considérait comme obligatoire la règle du Deut. xxv, 5-10, mais surtout il nous manifeste une application plus large de cette disposition. Ajoutons que cet écrit nous apprend quelques formalités juridiques assez curieuses qui accompagnaient l'exécution de cette loi.

A la vérité, le caractère obligatoire de la loi du Lévirat n'est pas formulé, dans le livre de Ruth, d'une façon explicite, mais seulement d'une façon implicite. D'ailleurs cet argument implicite est contenu deux fois et de deux manières différentes, négativement et positivement, dans l'histoire de Ruth.

Tout d'abord, examinons la preuve implicite négative. Une objection à l'obligation de la loi du lévirat pourrait être tirée du silence sur l'application de cette mesure à propos des deux fils d''Elimélék et de Noémi. Toutefois cette omission peut s'expliquer assez facilement. Maḥlon et Khilyon sont présentés comme étant morts à peu près simultanément. D'autre part, aucun enfant n'est attribué à ʿOrpa ou à Ruth. Aussi on doit admettre l'une de ces deux alternatives : il n'y eût pas lieu d'appliquer la loi du lévirat, par suite de la mort presque simultanée des deux frères, ou bien l'auteur inspiré n'aura pas cru devoir signaler l'exécution d'une mesure n'ayant point abouti au résultat désiré, c'est-à-dire à laisser une postérité au frère décédé en premier lieu.

Mais les paroles que Noémi adresse à ses belles-filles, pour les dissuader de s'attacher à ses pas, contiennent une allusion certaine à l'obligation de la loi du lévirat. Cette belle-mère dit en effet à ʿOrpa

sans enfant, à la maison paternelle, où, devant les moqueries, elle pouvait se cacher dans un coin, pour y gémir. » Gunkel, *ibid.*, p. 256.

A propos de l'ordre donné par Juda de brûler sa belle-fille, à l'annonce de la fornication de celle-ci, Gunkel fait une remarque intéressante au point de vue juridique. « L'adultère de l'épouse est châtié de mort. On voit comment la veuve était considérée par le droit comme épouse. Tamar est encore regardée comme l'épouse de Er, et par conséquent elle dépend de la juridiction de son beau-père et non de celle de son propre père. Le père de la maison a le droit de vie et de mort sur toute la maison » p. 257.

et à Ruth qu'elles peuvent la quitter parce que l'observation du précepte du lévirat leur est désormais impossible. « Est-ce que j'ai encore des fils dans mon sein, qui puissent devenir vos maris. Revenez, mes filles, car je suis trop vieille pour appartenir à un homme. Si je disais : « il y a de l'espérance pour moi », et (si) cette nuit, j'appartenais à un homme, et (si) j'enfantais des fils, est-ce que à cause de cela vous attendriez jusqu'à ce qu'ils aient grandi? est-ce que à cause de cela vous supporteriez l'humiliation de ne pas appartenir à un mari? » Ruth, I, 11-13. On le voit, Noémi conseille à ses belles-filles de ne pas se mettre dans une situation pire que celle de Tamar attendant la maturité de son jeune beau-frère, Sela (Gen., XXXVIII) (1). Ces paroles de Noémi offrent donc une allusion implicite et négative à l'obligation de la loi du lévirat.

Dans l'histoire des rapports de Ruth avec Booz, nous trouvons des indications implicites mais positives sur l'obligation du précepte du lévirat. De plus cette partie du livre de Ruth a le grand intérêt de nous manifester une extension de la loi du lévirat relativement et à sa formule, Deut. XXV, 5-10, et à ses applications, Gen. XXXVIII et Ruth I.

Noémi croit que le devoir d'épouser Ruth incombe à Booz. Quand elle apprend le nom du bienfaiteur de sa belle-fille, elle s'empresse de constater que cet homme est « un de nos parents, un de nos go'el », II, 20, III, 2. Puis Noémi donne le conseil à Ruth de solliciter de ce parent un acte équivalent à une promesse de mariage. La belle-fille a fort bien compris, elle fait ce qui lui a été indiqué, et dit à Booz : « Je suis Ruth, ta servante, étends les pans (de ton manteau), car tu es go'el III, 9 (2). »

(1) Noémi a-t-elle songé à l'histoire de Tamar et de Juda? En l'absence d'allusion directe, nous ne saurions donner avec certitude une réponse affirmative. Mais la chose nous paraît fort vraisemblable, puisque Booz est un descendant de Juda, IV, 12, 18-22, et puisque, dans ses bénédictions, le peuple fait allusion à Pharés enfanté par Tamar à Juda.

(2) Le texte ne rapporte pas que Noémi ait dit à sa bru de prononcer cette parole. Mais la chose a peu d'importance, car ce silence peut très bien s'expliquer, qu'on l'attribue à Noémi, ou qu'on le mette sur le compte de l'auteur sacré, pour ne pas parler d'une faute de copiste. La belle-mère pouvait savoir que sa bru connaissait le but de l'acte qu'elle lui indiquait et par suite se dispenser de lui donner des précisions à ce sujet. Par souci de concision, l'auteur inspiré a pu négliger de mettre dans la bouche de Noémi une parole qui allait être répétée par sa bru. Que le geste fait par un homme d'étendre les pans de son manteau équivaille à une promesse de fiançailles, nous en avons pour garant Booz, qui a compris la chose de cette façon, et Ezech. XVI, 8. « Et je passais vers toi, et je te vis, et voici ton temps, le temps de l'amour *dodhim*, et *j'étendis mes pans sur toi*, et je te jurais, et je contractais une alliance avec toi, oracle d'Adonaï, et tu fus à moi. »

Ayant saisi toute la portée de cette demande, Booz commence par féliciter Ruth de s'être maintenue dans la possibilité de se conformer à la loi du lévirat, en ne recherchant pas la main de jeunes gens, pauvres ou riches, III, 10. Quant à lui-même, il est tout disposé à remplir son devoir de go'el vis-à-vis de sa parente; mais il l'avertit qu'il ne peut intervenir qu'au défaut d'un go'el de parenté plus rapprochée que la sienne, III, 13. Et de fait Booz, avant d'épouser Ruth, s'informe si un parent plus proche que lui veut user de son droit, IV. Par sa réponse et par sa conduite, Booz semble donc bien avoir regardé comme obligatoire la loi du lévirat. Ses paroles expriment implicitement cette conviction, et sa conduite traduit en acte cette façon de voir.

Le livre de Ruth, avons-nous dit, nous révèle une extension de la loi du lévirat quant à son sujet et quant à son objet.

La loi formulée, Deut. XXV, 5-10, obligeait seulement le beau-frère, d'où la dénomination de loi du beau-frère, *iabham, levir*. Un autre sujet de ce précepte n'est envisagé ni par Tamar, Gen. XXXVIII, ni par Noémi elle-même conseillant à ses brus de l'abandonner. Mais l'intervention de Booz nous fournit l'occasion d'apprendre que plus grande était l'extension de la loi du lévirat. Celle-ci atteignait lesp roches, *qarōb*, II, 20; III, 12, les connaissances, *modha*, II, 1; III, 2. Mais si l'obligation d'épouser la veuve d'un défunt n'ayant point laissé de postérité concernait tous ses parents, elle s'imposait à ceux-ci dans l'ordre de leur degré de parenté.

Ce principe, qui est de toute évidence, Booz nous en confirme l'existence par ses paroles et par sa conduite. Ce personnage répond en effet à Ruth qu'il ne peut remplir le rôle de go'el qu'en cas de désistement d'un parent plus proche que lui, III, 18. Et, de fait, il n'épouse Ruth que lorsqu'il a obtenu la renonciation de ce parent plus rapproché. Le fait de l'extension des sujets de ce précepte explique la substitution du nom *go'el* au terme *iabham*, beau-frère Le terme *go'el* étant employé dans la Bible avec des acceptions assez variées, il est difficile de lui donner une traduction unique et générale. Si pourtant il était nécessaire d'agir ainsi, nous adopterions le mot *libérateur*, comme celui qui, somme toute, convient le mieux

D'après le contexte d'Ézéchiel, il semble bien que cette action d'étendre les pans de son manteau sur une femme équivalait bien à une promesse de mariage : temps d'amour, serment, parures dont Iahvé couvrit Jérusalem, prostitutions, V, 20, « tu as pris tes fils et tes filles que j'ai engendrés....., » *Kanaph*, que l'on traduit ici par *pan, bord, gland, coin*, signifie en premier lieu *aile*.

pour exprimer l'idée commune aux divers sèns du mot *go'el* dans la Bible (1).

Ce n'est point seulement sur les sujets mais encore sur le but que porte l'extension de la loi du lévirat, dans le livre de Ruth.

Afin de s'enquérir si le parent de Noémi, plus proche que lui, veut exercer son droit de go'el, Booz lui demande s'il désire racheter la part de champs qui fut à 'Elimélék, leur parent, et qui fut vendue par Noémi, à son retour du territoire de Moab. (IV, 13). Il lui déclare qu'il doit effectuer ce rachat, s'il veut effectivement remplir le rôle de go'el. Après avoir d'abord répondu affirmativement, le plus proche parent de Noémi se récuse et cède à Booz son droit de go'el, IV, 6. Cette cession de droit fut sanctionnée par une formalité alors courante en Israël, l'enlèvement du soulier de celui qui se désistait et sa remise à celui qui assumait l'obligation. Et alors Booz prend l'engagement et d'acquérir les possessions provenant du mari de Noémi et de prendre Ruth pour épouse, IV, 9, 10.

D'après ce texte, le go'el avait le double devoir de racheter le domaine de son parent défunt et d'épouser sa veuve. Mais il ne faut pas croire que ces deux obligations soient de natures absolument hétérogènes. Elles étaient au contraire solidaires l'une de l'autre. Booz déclare en effet que le rachat de la propriété et le mariage de la veuve sont choses nécessaires pour faire revivre le nom du défunt sur son héritage, IV, 5, 10. Cette déclaration prouve donc qu'en Israël le nom de famille était plutôt attaché à la propriété qu'à la personne. Dans ce pays, on ne concevait pas de famille dénuée de patrimoine foncier. Si le go'el épousait simplement la veuve de son parent, sans se mettre en peine de racheter son patrimoine, c'est en vain qu'il se serait flatté de faire revivre le nom du défunt. Les enfants issus du nouveau mariage n'auraient eu aucune terre les rattachant au premier époux de leur mère et leur permettant de faire revivre son nom. On conçoit du reste que la perpétuité revêt un caractère d'importance tout autre quand elle s'attache simultanément aux personnes et aux propriétés.

A la lumière du livre de Ruth, la loi du Lévirat apparaît donc

(1) D'après le dictionnaire de Gesenius-Buhl, 17e éd., on trouve dans la Bible, les cinq interventions suivantes du *go'el* :

1° Vengeur du sang, chargé de tuer le meurtrier d'un parent, Nomb. XXXV, 19 sq.; Deut., XIX, 6, 2; Jos., XX, 3, 5, 9; II Sam. XIV, 14; 2° le parent devant racheter son parent appauvri vendu à un *ger* (étranger) Lev. XXV, 47, 48; 3° le parent riche qui doit racheter la terre vendue par un parent appauvri et qui doit la lui restituer, Lev. XXV, 23-25; 4° celui qui doit épouser la veuve de son parent n'ayant pas laissé d'enfant, Ruth, III, 13 sq; 5° Celui auquel on doit restituer le préjudice causé à un défunt, Nomb. V, 8.

comme une disposition destinée à perpétuer à la fois les familles et les héritages.

Cette obligation de racheter un domaine permet de bien comprendre pourquoi un personnage dénommé go'el intervient dans le livre de Ruth aussi bien que dans les autres passages de la Bible où il est question de rachat Lev. xxv, 47, 48, 23-25.

C'est peut-être aussi à cause de l'obligation d'acquérir l'ancienne propriété du parent défunt, que fut étendu le nombre des sujets auxquels pouvait incomber les devoirs d'épouser la veuve d'un parent. Il était fort concevable que les beaux-frères fussent dans l'impossibilité de faire les dépenses nécessaires pour cela. En prévision d'une telle éventualité, le législateur aura étendu le nombre des parents susceptibles de faire revivre dans les personnes et dans les propriétés le nom du défunt.

Il n'y a pas de contradiction véritable entre la législation qui est formulée, Deut. xxv, 5-10 et celle qui est appliquée dans le livre de Ruth. Mais le cas envisagé dans le livre historique est plus complexe que celui sur lequel a statué le code deutéronomique. Tandis que ce dernier parle simplement d'une veuve dépourvue d'enfant, le livre de Ruth suppose de plus que cette personne est dépossédée du domaine ayant appartenu à son mari. Pour susciter une postérité, uniquement, à un défunt, personne n'est plus qualifié que son propre frère; c'est pourquoi on conçoit aisément que la loi, Deut. xxv, 5-10, n'ait d'autre sujet que le beau-frère, *iabham, levir*. Mais quant à cette obligation vient se surajouter celle de racheter un domaine patrimonial aliéné, il est tout naturel qu'on recourt successivement et dans l'ordre de leur proximité aux divers parents pour s'acquitter de ce double devoir. Aussi la substitution du go'el au iabham, beau-frère, ne doit pas surprendre dans le livre de Ruth.

Relativement aux formalités, l'équivalence à une promesse de mariage de l'acte d'étendre sur une femme les pans de son manteau ne concerne pas directement le lévirat. Il en va autrement de l'action symbolique de l'enlèvement de la chaussure que nous constatons à la fois dans Ruth et dans le Deutéronome, mais avec des variantes. Dans le premier de ces livres, celui qui renonce à son droit enlève lui-même sa chaussure et la donne à celui en faveur duquel il se désiste, iv, 8. D'après le Deut. xxv, 9, c'est la veuve qui enlève elle-même la chaussure du beau-frère ayant renoncé à l'exercice de son droit. Peut-être cette différence s'explique-t-elle par le fait que le beau-frère, refusant d'accomplir son devoir, ne renonce à son droit en faveur de personne. La veuve se trouve donc lésée de ce chef.

Aussi on conçoit que la loi l'ait autorisée à retirer elle-même la chaussure de celui qui la frustre d'un avantage équivalant presque à un droit. C'est une première sanction. Les crachats et les autres humiliations ont nettement le caractère de châtiments.

II

Dans *le Recueil de Lois Assyriennes,* les §§ 31, 32et 44 présentent, avons-nous dit, quelques analogies avec le lévirat hébreu. Examinons successivement chacun de ces articles.

Le § 31 peut être traduit ainsi :

Col. IV, 20-28. Si un père a amené, a porté du *biblu* (1) dans la maison du (futur) beau-père de son fils, (si) la femme n'a pas encore été livrée à son fils, et (si) un autre de ses fils, dont l'épouse demeure dans la maison de son père (à elle), meurt, il donnera en mariage l'épouse de son fils mort à son autre fils qui avait fait porter (du biblu) à la maison de son (futur) beau-père.

29-39 si le maître de la fille, qui a reçu du *zubullu,* ne consent plus à livrer sa fille, le père qui avait apporté du *zubullu,* s'il lui plaît, prendra sa belle-fille et la donnera à son fils, ou, s'il lui plaît, il reprendra en capital tout ce qu'il avait porté, plomb, argent, or et choses non comestibles ; pour les aliments, il n'y touchera pas.

Ainsi que nous l'avons mis en relief par notre division, cet article règle, au point de vue du mariage, les situations de deux femmes, celle de la veuve, et celle de la fiancée. Cette loi stipule d'abord qu'à son fils déjà fiancé un père doit donner en mariage la veuve d'un de ses autres fils (20-28). Puis il est statué sur le sort de la fiancée : son beau-père est libre de la donner à son fils ou de réclamer les dons de fiançailles (29-39).

On peut donc constater qu'au point de vue de la veuve, le § 31 prescrit au beau-frère le même devoir que la loi hébraïque.

Mais, à côté de cette ressemblance fondamentale, nous constatons, entre le lévirat assyrien et le lévirat hébreu, deux différences, dont l'une est accidentelle et l'autre est certainement essentielle.

Le § 31 spécifie qu'il s'agit d'un beau-frère simplement fiancé. Cette particularité explique pourquoi la loi assyrienne règle la situation matrimoniale de deux femmes. Elle justifie également les interventions des pères pour les démarches. Le Deutéronome en se taisant sur l'état du beau-frère, laisse entendre que sa situation de marié,

(1) Koschaker dit que c'est un glossateur qui a substitué le mot *biblu,* emprunté au C. de Hammaurabi, à son équivalent assyrien *zubullu.* De fait, ce dernier mot se retrouve partout ailleurs dans le recueil de LA, §§ 31, l. 29 et § 32.

La présence d'un des deux verbes de la l. 2 serait aussi le fait d'un glossateur.

de fiancé ou de célibataire n'a aucune importance pour l'observation de la loi du lévirat.

Il est permis de supposer que, chez les Assyriens également, le beau-frère marié était tenu d'épouser la veuve de son frère. Peut-être l'article, où un tel précepte était imposé, se trouvait-il parmi les lois du code assyrien qui ne nous sont pas encore parvenues. On conçoit l'opportunité de régler séparément le cas d'un beau-frère seulement fiancé, puisqu'il fallait décider du sort de sa fiancée.

Cette première différence n'est qu'accidentelle. Le silence de LA, § 31, sur l'absence d'enfant, dont Deut. xxv, 5-10 fait une condition nécessaire pour l'observation de la loi du lévirat, crée une différence essentielle entre les législations des deux peuples. Portant sur le but des deux lois, cette divergence atteint du même coup leur nature. Tandis que le lévirat hébreu avait certainement pour but d'assurer la perpétuité du nom et de l'héritage du défunt, le lévirat assyrien avait uniquement pour fin de permettre à la famille du beau-père de conserver les droits acquis par des donations antérieures. Que tel soit le but du lévirat assyrien, il est facile de le conjecturer par la deuxième partie du § 31 (29-39). Dans ce passage, nous constatons que le choix est laissé au beau-père entre la fiancée et les donations.

Cette alternative est révélatrice du caractère mercantile du mariage assyrien. Si donc, en Assyrie, le mariage était un achat, on conçoit très bien qu'une veuve soit réclamée par la famille ayant fait des donations, et cela en dehors de toute question de postérité. Ici contentons-nous d'esquisser ce but, nous réservant de le mettre en parfaite évidence, à la fin de notre étude sur le lévirat assyrien.

Comme il est évident que la seconde partie de la loi (29-39) se rapporte à la fiancée (1), nous voyons que le lévirat assyrien, aussi

(1) Tout d'abord, si on ne fait pas rapporter cette seconde partie de la loi à la fiancée, on ne sait pas ce qu'il advient de celle-ci. Dans le cas contraire, la loi § 31 est tout à fait complète : la première partie règle le sort de la veuve, et la seconde la destinée de la fiancée.

Les questions du consentement du père et de la restitution du *zubullu* se comprennent aisément pour une fiancée et difficilement pour une veuve.

Bien que l'épouse demeure dans la maison de son père, elle appartenait à son mari, et, après le décès de celui-ci, elle passe au pouvoir de son beau-père, ainsi qu'en témoigne la conduite de celui-ci à son égard (25-28). Au contraire pour une fiancée non encore livrée, la nécessité du consentement de son père est évidente. On entrevoit d'ailleurs le motif d'un revirement possible dans les décisions de celui-ci. Il pourrait répugner à ce père de livrer sa fille à un homme déjà pourvu d'une épouse, surtout si celle-ci est étrangère à sa famille. Tandis que des cadeaux donnés depuis longtemps pouvaient avoir été dépensés, ceux dont la donation était récente devaient être intacts.

bien que le lévirat hébreu, peut être une cause de bigamie. « Le décès du mari n'est pas une cause de rupture des fiançailles de son frère. Le père du fiancé peut exiger que le mariage ait lieu; son fils aura deux femmes, et la fiancée ne sera que la seconde, alors qu'elle pensait être la première. Mais la loi autorise le père à renoncer à son droit lorsque le père de la future n'est pas disposé à livrer sa fille; en pareil cas, il reprendra les cadeaux qu'il avait faits, sauf les objets d'alimentation (1). » Par ces lignes, M. Cuq résume très bien le § 31, en même temps qu'il fait ressortir la conséquence pratique résultant pour la fiancée du décès du frère de son fiancé : elle est épousée en second lieu et même le mariage peut être rompu. Par contre, nous ne souscrivons nullement à cette observation de M. Testaud : « Le Lévirat ne pourrait avoir un caractère impératif, que dans le cas, où le père de la fiancée du fils survivant, ne consentirait plus à donner sa fille à celui-ci. Les fiançailles pourraient donc faire échec au lévirat (2). » Nous avouons que l'étude la plus attentive du § 31 ne nous a pas permis de découvrir un caractère conditionnel à la loi du Lévirat. Il en est de même de tous les exégètes du recueil de LA que nous avons pu consulter.

Le § 32 peut se traduire ainsi :

Col. IV, 40-45ª. Si un homme a fait porter des cadeaux (*zubullu*) dans la maison de son beau-père, et (si) son épouse meurt, et si son beau-père a d'autres filles, avec le consentement de son beau-père, il prendra une fille de son beau-père, à la place de son épouse morte.

45ᵇ-49 ou s'il (le veuf) veut, il reprendra l'argent, qu'il avait donné; on ne lui rendra pas le blé, les moutons et tout ce qui est aliment; il recevra seulement l'argent.

Le § 32 traite du lévirat en sens inverse. Au cas de la mort de sa fiancée, un homme a le droit de substituer à celle-ci une de ses sœurs. A l'inverse du § 31, la loi dit clairement que c'est un droit pour le fiancé d'agir ainsi, mais que ce n'est pas un devoir. A son gré, il peut épouser sa belle-sœur ou reprendre l'argent donné. Faut-il dire même que le droit du fiancé est subordonné au consentement de son futur beau-père? A en croire le texte qui nous est parvenu, il faudrait faire une pareille restriction. Mais on peut se demander si cette clause est authentique? S'il en était ainsi, le droit du fiancé

(1) *Un recueil de lois assyriennes*, extrait de la *Revue d'Assyriologie*, XIX, 1 (1922), p. 6. Cf. *Meissner, Babylonien und Assyrien*, p. 177.

(2) *De la condition juridique de la femme dans le droit assyrien* (1922), p. 16, 24.

deviendrait illusoire. Tout homme en effet pouvait épouser la sœur de sa fiancée, avec le consentement de son futur beau-père. Koschaker remarque de plus que, dans le texte du *Recueil de lois assyriennes*, *ḫadu* avec le sens d'action faite d'accord avec un autre est extraordinaire et que, pour ce cas, c'est *magaru* qui est employé (1). A la ligne 45 de la présente loi *ḫadima* signifie simplement la préférence donnée à telle action.

Si nous admettons que le § 32 confère à un fiancé le droit d'épouser, dans le cas de la mort de sa fiancée, la sœur de celle-ci, ce droit constitue une particularité de la loi assyrienne. Et une autre caractéristique de cette législation résulte de l'existence de ce droit dès les fiançailles.

En combinant les §§ 31 et 32 nous pouvons dire que le *Recueil de lois assyriennes* admet le lévirat dans le double cas de la mort du frère et de celle de la fiancée. Ces deux lois ont le caractère commun qu'elles entrent en vigueur dès les fiançailles. Ceci n'a point lieu dans le lévirat hébreu.

Donnons la traduction de la dernière loi assyrienne relative au lévirat § 44 :

Col. II, 14. Si un homme a versé du parfum (de l'huile) sur la tête (de la fille d'un homme,, ou a apporté des *ḫuruppate*, (et si) le fils, auquel on avait promis une épouse, meurt ou disparaît, cet homme (ayant versé du parfum) donnera (cette épouse), à qui il voudra parmi les fils lui restant, depuis le plus grand, jusqu'au fils le plus petit ayant dix ans.

27-35 si le père meurt et si le fils, auquel on avait promis une épouse, meurt aussi,

29-30 (s') il y a un fils du fils mort ayant dix ans, il l'épousera (la fiancée de son père) ;

31-35 si les fils du fils (petits-fils) ont moins de dix ans, le père de la fille à son gré donnera sa fille (à l'un de ceux-ci), ou à son gré, il fera retour à égalité (des cadeaux de fiançailles).

36-39 s'il n'y a pas de fils, (le père de la fiancée) rendra en capital tout ce qu'il a reçu, pierres précieuses et tout ce qui n'est pas aliment; et ce qui est aliment, il ne le rendra pas.

Cette loi parle également du lévirat des fiancés (2). Dans notre

(1) *Op. laud.*, p. 48, n. 2. Cet auteur, comme exemples de l'emploi de *magaru* dans ce sens, cite : § 12, c. II, l. 17; § 31, c. IV, l. 32; § 49, c. III, l. 37; VAT 10001 § XVII, c. VI, ll. 11, 30 sq.

Ḫadu signifie la préférence donnée par une même personne à une action. Ce mot possède ce sens dans le présent article § 32, l. 45; il le possède encore dans § 25, c. III, l. 58; § 31, c. 4, ll. 33, 34; § IV, c. II, ll. 33, 34; § 49, c. III, v, l. 44.

(2) Les assyriologues sont d'accord pour dire que dans les §§ 43 et 44 il s'agit d'un cas de fiançailles. Le même accord ne subsiste pas pour la précision du sens des noms ici

traduction annotée, nous avons montré que cet article est d'une intelligence bien difficile, si on le considère comme un tout homogène, tandis qu'il devient clair, si on regarde, ll. 27-35, comme une interpolation. Dans notre étude, nous avons reconnu que cette dernière opinion, dont Koschaker est l'auteur, paraît assez probable pour être admise. Aussi nous nous croyons autorisés à décomposer le § 44 et à y discerner deux lois relatives au lévirat des fiancés.

La première disposition, ll. 19-26, 36-39! stipule qu'un père ayant acquis la propriété d'une fiancée pour un de ses fils par l'accomplis-

employés. Il est assez probable néanmoins que *tammiraku* signifie onction et que šakultu indique un banquet. Cf. notre *Traduction annotée*. Dans son étude, Koschaker suppose ces significations.

Pour *huruppatu*, le sens est plus obscur; mais la chose a moins d'importance. Dans le cas où, avec Ehelolf, on admettrait la traduction « plats de bronze », Koschaker donne l'explication suivante : « On pourrait supposer que les présents étaient apportés sur de tels plats et que c'est de là même qu'ils ont reçu leur nom. »

Il renvoie pour l'ancien droit babylonien sur la tirḫatu, à la série *ana ittišu*, V B. 24, 48 df, où on lit : *Tirḫassu ana paššuri iškun ana abišu ušasibšu* « son prix de fiancée il le mit sur un plat (table) et l'apporta à son père ».

« Que les choses comestibles fussent exceptées, dit Koschaker, dans le cas d'un retour éventuel des arrhes (§§ 31, 32, 44), cela peut s'expliquer par § 43, l. 16 sq. D'après ce texte, les présents de fiançailles étaient apportés dans un repas de fiançailles (*šakultu*). Par suite de cette circonstance, les choses comestibles étaient consommées en commun par le membres des deux familles. »

L'existence d'un mode de fiançailles où il n'y aurait pas apport de dons de la part du fiancé, paraît chose singulière à notre juriste. Voici comment il s'efforce de résoudre cette difficulté.

« Énigmatique reste pour moi la seconde forme de fiançailles mentionnée, par onction de la fiancée. Cet acte se rencontre, comme le font remarquer Ehelolf et Knudtzon dans les tablettes d'El Amarna 31, l. 12 sq. Dans cette lettre rédigée en langue Arzawa, Aménophis III écrit au roi d'Arzawa : « Ta fille (13) qu'on livrera à mon soleil pour femme, (14) on lui attribuera (?) de l'huile pour la tête. (15) A toi j'ai fait apporter une canne d'or (16), comme présent pour toi. » Peut-être peut-on rapprocher la canne d'or, apportée manifestement comme présent de fiancée, des *ḫuruppatu* « plats de bronze » des §§ 43 et 44, et en conséquence supposer, malgré l'expression alternative usitée dans §§ 43, 44 (*lu, lu ou* l'onction, *ou* les plats de bronze), que les deux choses faisaient partie du mode de fiançailles.

« Il n'est pas vraisemblable qu'à côté des fiançailles par arrhes, il y ait eu une seconde forme de fiançailles faisant abstraction de toute œuvre de la part du fiancé, et que la phrase *ḫurta ḫarru* « faire échouer (les fiançailles) », employée aussi bien pour l'onction que pour les présents de fiancée § 43, l. 18, § 44 l. 34 sq., désigne cependant la rupture par la restitution des œuvres reçues, c'est-à-dire des présents de fiancée, si bien que ceux-ci pourraient toujours être supposés exister » *op. laud.*, p. 51, n. 2.

Si nous comprenons bien sa pensée, Koschaker trouve d'abord qu'il est invraisemblable en soi, qu'il ait existé une forme de fiançailles, comme l'onction, tout à fait indépendante d'une action du fiancé. Puis la présence dans les deux lois d'une clause relative à la restitution supposant toujours une donation de présents, le fortifie dans sa conviction de l'inexistence de deux formes indépendantes de fiançailles, par arrhes et par onction.

sement des actes indiqués à cet effet, peut, dans le cas de la mort de ce fils, livrer cette fiancée à celui de ses fils ayant au moins dix ans qu'il préférera, et qu'à défaut d'autre fils il doit recouvrer tout le capital livré, sauf les choses comestibles. Cette loi, Koschaker l'explique très bien, en la résumant ainsi : « Dès lors que le père a payé pour la fiancée le prix de la fiancée, il a acquis la propriété de la fiancée, d'ailleurs avec cette condition finale de la donner à son fils. Si ce fils meurt, il n'y a pas encore impossibilité à l'exécution de ce marché, tant que le père peut offrir à la jeune fille un mariage équivalent avec un autre de ses fils. Mais dès qu'il n'y a plus de fils, les fiançailles sont devenues sans objet, et les arrhes reçues par le père de la fiancée doivent être rendues (1). »

La seconde disposition, ll. 27-35, règle que dans le double cas de la mort du père du fiancé et de celui-ci, la fiancée sera livrée à un des fils du fiancé (issus d'un mariage antérieur de celui-ci) ayant au moins dix ans, mais que, s'il n'y a pas de fils de cet âge, le père de la fiancée est libre de donner sa fille à un des fils n'ayant pas dix ans ou de restituer les cadeaux de fiançailles. Nous trouvons encore dans Koschaker une bonne explication de cette loi. « Si un père a fiancé son fils et s'il meurt ensuite, alors la propriété de la fiancée passe au fiancé à elle destiné, et, si celui-ci meurt aussi avant la conclusion du mariage, la propriété de la fiancée passe à ses fils, dans le cas où il y en a provenant d'un mariage antérieur (§ 44, ll. 27-37). Évidemment cette dernière clause vaut aussi, si le fiancé, affranchi de l'autorité paternelle, a lui-même donné les arrhes. Manifestement on agit ici pour la transmission de la fiancée achetée exactement comme pour ce qui concerne la transmission de la veuve, si elle peut être revendiquée par un fils provenant d'un premier mariage. Dès lors que le père survit à la mort du fiancé, il reste propriétaire de la fiancée et il garde en son pouvoir le droit de disposition de celle-ci, il peut exercer ce droit en faveur d'un frère ou d'un petit-fils issu du fiancé défunt. Ainsi pourrait s'expliquer la condition de la mort du père du fiancé mise pour la réglementation. § 44, l. 27 sq. (2). »

En dehors du mode de fiançailles particulier aux §§ 43 et 44, une différence essentielle entre le § 31 et le § 44, résulte du fait que dans le § 31 le frère du défunt est déjà fiancé. De la sorte cette dernière loi doit régler le sort de trois personnes : du fiancé, de la fiancée et de

(1) *Op. laud.*, p. 53.
(2) *Op. laud.*, p. 53.

la veuve de son frère. Dans le § 44, il n'y a que deux personnes en présence : un frère ou un fils du fiancé décédé et la fiancée de celui-ci. De plus, tandis que celui qui doit épouser la veuve est déterminé dans § 31, il n'en est pas ainsi dans § 44, ll. 19-26, 36-39 et 27-35. Dans la première loi, c'est le fiancé, tandis que dans les autres le choix est laissé parmi les frères ou les fils ayant au moins dix ans.

Par l'étude des §§ 31, 32, 44 nous avons examiné les articles du recueil de lois assyriennes traitant d'une façon positive du lévirat. Pour que notre information soit complète, il nous faut considérer les lois de cette même collection qui devraient parler au moins par allusion de la même question. Après la recherche positive, il faut une enquête négative. Ce sera seulement après l'accomplissement de cette double recherche que nous serons parfaitement renseignés sur le lévirat assyrien et que partant nous serons en mesure de le comparer pertinemment avec le lévirat hébreu.

Les articles du Recueil de LA qui devraient parler au moins incidemment du lévirat sont ceux qui sont relatifs à la destinée des veuves. Tel est le cas des §§ 47, 26, 29 et 34. Cette liste nous est fournie par Koschaker. Ce juriste allègue en effet ces lois pour dire que l'on n'y découvre absolument rien de relatif au lévirat des veuves, pas plus du reste que dans les §§ 31 et 44.

L'opinion de Koschaker est certainement trop absolue (1). Il est évident en effet que le § 31 parle du lévirat d'une veuve. Voyons si pour les autres articles son jugement est exact. On conçoit toute l'importance de la question pour une appréciation juste du lévirat assyrien.

§ 47. Col. II, v. 89-98. Si une femme, dont le mari est mort, n'est pas sortie de sa maison (ne s'est pas remariée), lors de la mort de son mari, si son mari ne lui a rien laissé par écrit, elle habitera dans la maison de ses fils, là où il lui convient; les fils de son mari la nourriront, et, pour sa nourriture et sa boisson, ils seront astreints comme envers une fiancée qu'ils aiment.

99-102. Si c'est une femme subséquente, n'ayant point d'enfants, elle peut habiter chez ses beaux-fils en famille, ceux-ci la nourriront.

103-108, s'il y a des enfants à elle, (et si) les enfants de la précédente (femme) ne consentent pas à la nourrir, elle habitera dans la maison de ses propres fils, où il lui convient; ses propres fils la nourriront et elle fera leur ouvrage.

109-112. Et si, parmi les fils de son mari, il y en a un qui veut l'épouser, (il l'épousera) et (la nourrira) (et ses propres fils ne la) nourriront pas (1).

Nous le voyons, le § 47 parle, au point de vue de sa subsistance, d'une veuve qui ne s'est pas remariée. On peut donc conclure de ce

(1) *Ibid.*, pp. 49-51.

fait que toutes les veuves ne devaient point être remariées à leurs beaux-frères. Mais on conçoit *a priori* l'impossibilité d'une telle obligation pour tous les cas. Il faut des raisons spéciales pour qu'une brèche soit faite au principe monogame si plein d'avantages pour l'union des familles. Des circonstances particulières doivent être requises pour l'imposition d'une épouse à un homme, même célibataire. La condition essentielle du lévirat hébreu est que le mort n'ait point laissé de postérité. Quant à LA, § 31, cette loi parle d'un homme qui n'est encore que fiancé. Or, dans le § 47, la condition de l'absence d'enfants ne saurait intervenir. En effet la loi suppose que cette femme possède des enfants, ou bien que son mari a eu des enfants issus d'une épouse antérieure. Dans les deux cas, la situation ayant motivé le lévirat hébreu est absente. Puis il n'est pas supposé, comme dans LA, § 31, que cette veuve ait eu un beau-frère seulement fiancé.

En résumé, il n'y avait aucune raison d'appliquer la loi du lévirat à une veuve dans la situation où la suppose le § 47. Et on conçoit très bien que dans cette loi, on se soit borné à régler la question de la subsistance de cette femme.

§ 34. Col. IV, 56-58. Si une femme habite dans la maison de son père, si son mari meurt, et si des enfants existent... (lacune de 7 lignes).

65-66 et (son père) la donnera à son beau-père comme mari.

67-70. Si son mari et son beau-père meurent, et (si) elle est sans enfants, elle devient veuve, elle ira où elle voudra.

La première partie de cette loi stipulait qu'une veuve ayant des enfants pouvait être remariée à son beau-père, moyennant certaines conditions, contenues probablement dans la lacune de sept lignes. La seconde partie de cette loi stipule qu'une femme, dont le mari et le beau-père sont morts et qui est dépourvue d'enfants devient veuve et ira où elle voudra. Le droit de lévirat n'intervient donc dans aucune de ces deux dispositions. Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est l'absence de l'intervention du beau-frère, dans le cas où la veuve est dépourvue d'enfants. Cette situation était contraire à celle pour laquelle le lévirat hébreu avait été institué. On est donc autorisé à alléguer le § 44 contre l'existence en Assyrie du droit de lévirat pour les veuves d'épourvues d'enfants.

§ 26. Col. III, 82-89. Si une femme demeure dans la maison de son père et (si) son mari meurt, (et si) les frères de son mari n'ont pas partagé, et (si) elle n'a pas de fils, rien du dumaku (ornements?), que son mari avait mis sur elle, ne disparaîtra. Les frères de son mari, n'ayant point fait de partage, le prendront.

90-94. (Pour les autres biens du mari), à la sentence des dieux ils défère-

ront, prouveront, prendront. Au dieu fleuve et au serment, ils ne seront pas soumis (1).

Par LA § 36 nous voyons très clairement que le Recueil de lois assyriennes ignore absolument le lévirat hébreu. Cette loi met en scène une veuve dépourvue de fils et ayant des beaux-frères. Mais ce n'est point pour dire qu'un des beaux-frères doit épouser la veuve de son frère, afin de susciter une postérité à ce dernier. C'est seulement pour régler la possession des biens ayant appartenu au défunt que la veuve et les beaux-frères sont mis en présence. Si une pareille teneur n'équivaut pas à une déclaration explicite de l'inexistence du lévirat dans le droit assyrien, elle correspond certainement à une affirmation implicite de ce fait. Parlerait-on du partage des biens du défunt, si un des frères devait épouser la veuve? Tout naturellement ce dernier prendrait possession des biens provenant de son frère défunt. D'autre part, avec Koschaker, nous n'admettons pas que le droit de lévirat soit refusé à cette veuve par le fait qu'elle habite dans la maison de son père. Comme lui, nous ne voyons pas pourquoi cette circonstance relâcherait le lien qui unit cette épouse à la maison de son mari (2). Ainsi donc le § 26 prouve qu'en Assyrie la loi du lévirat n'intervenait pas pour le cas d'une veuve sans enfants.

§ 29. Col. IV. 1-8. Si une femme entre dans la maison d'un homme (se marie), (et si) elle amène avec elle son fils....., si celui-ci grandit dans la maison de son

(1) M. Cuq donne de cet article l'excellente explication suivante : « Chacun de ses frères est autorisé, lors de son mariage, à prélever sur les biens communs les parures qu'il est d'usage d'offrir à la fiancée. (Il le faut bien, puisque le *dumaku* a été donné et puisque les autres biens sont demeurés indivis.) Si le donateur est mort, avant que l'indivision ait pris fin, ces objets ne feront retour à la masse commune qu'à défaut d'enfants issus du mariage. La veuve qui, durant le mariage, habitait chez son père, n'y a aucun droit. Quant aux biens du mari, qui étaient en indivision avec ses frères, la veuve doit s'en remettre à la sentence des dieux. Cela signifie sans doute que, comme il se faisait en Babylonie, lorsqu'on procédait à un partage, les copropriétaires établiront la consistance des biens par une déclaration faite à la porte du temple; après quoi ils exerceront leur reprise. La veuve ne peut exiger de ses beaux-frères ni un serment, ni une ordalie. » *Op. cit.*, p. 9.

(2) « A une telle conception du rapport conjugal ne conviennent ni les fiançailles par arrhes, ni l'achat des épouses. Ces deux choses ont pour but de créer pour l'homme la puissance sur l'épouse, et l'expression visible de cette puissance est que l'épouse, en vertu de la conclusion du mariage, entre dans la maison du mari. Ainsi, dans le vieux droit babylonien, qui a formé le mariage patriarcal, surtout dans le C. H., l'expression « entrer dans la maison du mari » équivaut à se marier, pour la femme. » Koschaker se demande s'il faut supposer deux formes de mariage, avec ou sans puissance maritale, selon le mode du mariage romain. Cette question, K. se déclare incapable de la résoudre. » *Op. cit.*, pp. 55, 56.

époux, et (si) une tablette de filiation (adoptive) ne lui a pas été écrite, il ne prendra pas de part dans la maison de celui qui l'a élevé, il ne supportera pas de charge (dettes, impôts).

9-10 dans la maison de celui qui l'a engendré, il prendra la part qui lui revient.

Cette loi parle d'une veuve qui se remarie avec une personne autre que son beau-frère. Mais, comme cet article suppose que la veuve a un enfant, on ne saurait l'invoquer contre le lévirat des veuves dépourvues d'enfants.

Les §§ 26 et 34 nous autorisent donc à dire qu'en Assyrie, sauf le cas spécial du § 31, il n'y avait pas de droit de lévirat pour les veuves.

III

Si nous comparons entre eux le droit de Lévirat des Hébreux et celui des Assyriens, nous constatons que leur ressemblance est plus apparente que réelle.

Les deux législations prescrivent en effet au frère d'un défunt d'épouser la femme ou la fiancée de ce dernier, mais c'est dans un but totalement différent.

En spécifiant que c'est uniquement, quand il n'y a pas de fils, que le droit de lévirat doit s'exercer, le Deutéronome marque clairement que le but de cette institution est d'assurer la perpétuité du nom et de l'héritage du défunt. En négligeant au contraire la question de l'existence d'enfants, le Recueil de lois assyriennes nous manifeste qu'un tel but n'a nullement préoccupé l'auteur de son droit de lévirat. La fin, que s'est proposée le législateur en conférant le droit de mariage avec l'épouse ou la fiancée d'un frère décédé, §§ 31, 32, 44, peut se découvrir assez facilement. Elle n'est autre que la récupération d'un droit acquis par le paiement de biens matrimoniaux. En d'autres termes le lévirat assyrien est la conséquence du fait, que, chez ce peuple, les fiançailles se faisaient par la donation d'arrhes consistant en l'apport de présents pour la demande de la fiancée (1).

(1) Koschaker dit que la nature encore mal connue des *huruppatu* (plats de bronze, cadeaux de la moisson, morceaux de viande) ne doit pas faire échec, à cette conception des fiançailles. Juridiquement, dit-il, on doit les qualifier, tout comme le zubullu des §§ 30, 31 de « présents pour l'acquisition de la fiancée ». Comme ceux-ci, ils sont apportés au père de la fiancée et ils sont restitués par celui-ci, dans certaines circonstances, à l'exclusion cependant, comme pour le *zubullu*, des choses consumptibles (§ 44, l. 36).

Koschaker tire d'importantes conclusions sur la valeur des fiançailles en Assyrie du fait que déjà pour les fiançailles, on emploie la terminologie du droit du mariage : aššatu

La conclusion du mariage résulte de la livraison de la jeune fille au fiancé ou à son père (§§ 31, 43, 44). C'est parce qu'il a payé, pour son fils, le prix d'achat de la fiancée, que le père, si le fiancé vient à mourir, peut disposer de la fiancée en faveur d'un de ses autres fils, ou, au défunt de ceux-ci, récupérer les arrhes versés, § 31, § 44, ll. 19-26, 36-39. Par la même raison on explique comment la propriété d'une fiancée ne se perd pas, même au cas des morts du fiancé et de son père, mais passe aux fils obtenus par le fiancé dans un précédent mariage, § 44, ll. 27-35. On comprend encore ainsi le droit d'un fiancé, ayant versé le prix d'achat, d'épouser la sœur de sa fiancée décédée. Par contre, on ne peut pas dire que le lévirat hébreu ait eu pour but d'assurer la conservation d'un droit résultant du versement d'un prix d'achat par le père du fiancé ou par ce dernier lui-même. En effet, Deut. xxv, 5-10, tandis qu'il garde le plus profond silence sur le prix d'achat, assigne une autre fin à l'institution du lévirat. Par conséquent il est absolument évident que le lévirat hébreu et le lévirat assyrien ont deux buts essentiellement différents. Dès lors on peut bien dire que les deux institutions n'ont qu'une ressemblance matérielle et au fond purement apparente.

De cette différence essentielle découlent des divergences secondaires entre les deux lévirats. Nous allons en signaler quelques-unes :

« Et, d'abord, la loi hébraïque revêt un caractère beaucoup plus obligatoire que la loi assyrienne. Tandis que la première comporte une sanction de déshonneur, la seconde n'en contient aucune. Bien plus LA, §§ 31, 32, 44, laisse une certaine, latitude pour l'usage du droit de lévirat. Or, cette différence au sujet de l'obligation n'est qu'une conséquence de la divergence essentielle sur le but. Susciter un héritier du nom et des biens d'un frère décédé, c'est certainement un devoir. Or, toute violation d'obligation doit être frappée d'une sanction. Du paiement d'un prix d'achat, il ne peut résulter qu'un droit pour son auteur. Et, comme on est toujours libre d'user d'un

(§ 32, ll. 41, 44; § 44, l. 21); Kallutu (§ 31, l. 44); emu (§ 31, l. 20 passim, § 32 passim). « Avec le paiement du prix de la fiancée ou de ce qui a encore subsisté du prix d'achat effectif originel, c'est-à-dire avec le paiement des arrhes de fiançailles, le fiancé est devenu le propriétaire de la fiancée. Alors celle-ci, quoique non encore confiée, c'est-à-dire livrée à lui, est dès ce moment épouse. » p. 53. Plus simplement, l'application à la fiancée de la terminologie de l'épouse, dès qu'a été versé le prix d'achat, prouve que ce paiement donne le droit de considérer la fiancée comme une épouse.

Koschaker dit qu'une terminologie identique se trouve dans l'antique droit babylonien, et dans les lettres d'El Amarna. Il remarque encore que dans le droit hébreu, l'infidélité aux fiançailles, après le paiement du prix de la fiancée, était punie comme l'adultère. Deut. xxii, 23 sq. Il cite encore Math. i, 20, où la Sainte Vierge, quoique simplement fiancée, est appelée *épouse*.

droit, une sanction ne saurait intervenir pour punir celui qui renonce à l'exercice de son droit.

Voici une autre différence secondaire. Tandis que le lévirat hébreu s'exerce toujours vis-à-vis d'une épouse, le lévirat assyrien, d'après § 44, peut avoir pour objet une fiancée. Il nous semble que cette différence de détail dépend, elle aussi, de la divergence essentielle. Entre fiancés, le lien est fragile. Aussi on comprend que le droit hébreu n'ait pas obligé le frère d'un fiancé décédé à lui susciter un héritier en épousant sa fiancée.

Au contraire si, pour les fiançailles, en Assyrie, on payait des arrhes, le droit était acquis dès lors sur la fiancée et celle-ci pouvait être réclamée.

La dernière différence que nous signalons, porte sur le principe monogame. Le Deutéronome ne spécifie aucunement que le beau-frère doit être célibataire. Un tel silence autorise à croire que le lévir pouvait être marié. Nous pouvons même ajouter que généralement il devait l'être, le mariage étant dans l'antiquité la condition normale de tous les adultes. On conçoit que pour le but à la fois élevé et pieux de procurer des enfants issus d'un sang fraternel, on n'ait point hésité à faire une brèche au principe monogame. Or, la plupart du temps, une telle violation s'imposait pour réaliser cette fin. Très souvent, en effet, la veuve devait recourir à un de ses beaux-frères déjà marié, faute d'un lévir à la fois célibataire et capable de lui susciter une postérité actuellement.

Pour permettre l'usage d'un droit résultant du versement d'une somme, il n'était point nécessaire d'autoriser une infraction au principe monogame. C'est pourquoi c'est un fiancé qui doit épouser la veuve de son frère, § 31. Quoique la chose ne soit pas spécifiée expressément, il semble bien que c'est d'un frère ou d'un fils célibataire qu'il s'agit pour épouser la fiancée, d'après § 44. En effet, la formule « depuis le fils le plus grand jusqu'au fils le plus petit ayant dix ans » met en évidence que, dans bien des cas, il devait être célibataire le fils qui épousait la veuve de son frère. Quant au petit-fils, eu égard à son âge, on peut conclure qu'il ne devait pas être marié (§ 44. 27-35). Notons enfin le silence complet du § 44 sur l'état de mariage de celui qui devait épouser la veuve de son frère ou de son père. L'allusion au jeune âge de celui qui devait épouser la femme du défunt et l'absence d'indication sur sa situation de marié autorisent, pensons-nous, à dire que plus probablement c'était à un célibataire que le § 44 permettait d'user du droit de lévirat.

Reconnaissons toutefois que la bigamie pouvait résulter du § 31.

Cette loi (ll. 29-39) stipule en effet que le frère fiancé pouvait donner suite à son premier projet de mariage. La violation du principe monogame s'explique par le caractère de vente que possédaient les fiançailles en Assyrie. Ayant versé les prix de fiançailles pour deux femmes, le père avait le droit de revendiquer ces deux personnes. Le législateur assyrien a statué que le droit de propriété devait l'emporter sur le principe monogame. A la vérité on aurait pu concilier les deux choses en spécifiant qu'au contraire ce ne serait pas à un frère déjà fiancé qu'incomberait le devoir d'épouser sa belle-sœur. Pourquoi spécifier précisément qu'une telle obligation serait imposée à un fiancé? Il est bien difficile de répondre pertinemment à cette question. Peut-être le législateur n'a-t-il pas voulu faire attendre la veuve et aura-t-il pensé que le meilleur moyen d'obtenir ce résultat était de livrer cette veuve à un homme, non seulement nubile, mais déjà sur le point de se marier. De fait, on ne pouvait pas assurer à cette personne une union plus rapide qu'en ordonnant à un fiancé de l'épouser avant de se marier avec sa fiancée. Assurément on comprendrait une exception à la règle monogame, dans le cas d'une attente prolongée de la part de la veuve, vu l'âge de ses autres beaux-frères. Mais on eût aimé qu'un tel motif fût indiqué. Il faut reconnaître que le principe monogame n'était pas toujours violé d'après § 31. Cette loi prévoit en effet que, moyennant restitution des biens de fiançailles, la jeune fille peut être laissée à son père, lorsqu'il y a entente entre ce dernier et celui qui devait être son beau-père.

A cause de cette restriction du § 31 et de l'imprécision du § 44, nous ne pouvons pas affirmer que le législateur assyrien ait attaché une grande importance au maintien de la monogamie. A ce point de vue on ne saurait attribuer une grande supériorité à la loi assyrienne sur la loi hébraïque.

La grande supériorité morale du lévirat hébreu sur le lévirat assyrien, telle est, pensons-nous, la conclusion qu'impose notre comparaison entre les deux institutions. D'une part, nous trouvons le dessein inspiré par une charité toute délicate d'assurer à un défunt une postérité aussi identique que possible à celle qu'il aurait engendrée lui-même. D'autre part nous ne distinguons que le souci dicté par un intérêt matériel de récupérer une personne pour laquelle on avait déjà versé un prix. En vain alléguerait-on l'existence de l'adoption chez les peuples assyro-babyloniens et l'absence de cette pratique chez la nation hébraïque. En leur qualité d'étrangers, les enfants adoptifs ne pouvaient, comme des enfants consanguins,

faire revivre le défunt et par suite satisfaire les aspirations les plus vives et les sentiments les plus chers de la veuve. D'ailleurs le droit de concubinat, qui existait chez les Hébreux comme chez les Chaldéens, offrait le moyen d'avoir des enfants et des héritiers plus intimement unis que ceux que pouvait procurer l'adoption. Mais le lévirat hébreu fournissait le moyen le plus efficace pour subvenir à la peine qu'aurait éprouvée le défunt à la pensée de quitter cette vie sans laisser d'héritier issu de son sang. Et en même temps cette institution apportait au cœur de la veuve la plus précieuse et la plus délicate des consolations, en lui permettant d'obtenir un fils aussi semblable que possible à celui que son mari aurait pu lui engendrer. C'est donc une disposition inspirée par une profonde charité fraternelle dont nous reconnaissons l'existence chez les Hébreux et dont nous constatons l'absence chez les Assyriens et les Babyloniens.

P. Cruveilhier.

Limoges, 20 mars 1925.

MÉLANGES

I

L'HERMÉTISME

(*Suite*)

V. — LE CORPUS HERMETICUM.

L'unique manuscrit de cette collection est parvenu au XIe siècle à Michel Psellos dans un assez mauvais état. Les manuscrits que nous possédons semblent bien relever de lui. L'un des meilleurs, le *Laurentianus* du XIVe siècle ne comprenait que quatorze pièces. Parthey s'en est tenu là (1). Mais d'autres, comme le *Parisinus*, comprenaient tout le recueil, soit dix-sept pièces. D'après le jugement de Reitzenstein, les mss. permettent de reconstituer le texte de Michel Psellos: mais lui-même n'a-t-il rien ajouté? Les titres, en particulier, ne sont-ils pas l'œuvre des Byzantins? Il est du moins très probable qu'ils ont été allongés. On peut même reconnaître des interpolations plus anciennes. L'édition de Parthey est jugée très sévèrement par Reitzenstein, et avec raison. Mais lui-même n'a réédité que les traités I et XIII et ceux qui n'avaient pas été recueillis par Parthey (XVI-XVIII (2). Aujourd'hui, nous possédons l'édition de Walter Scott (3). Avec lui, nous conservons l'ancienne numérotation, quoique le numéro XV ne corresponde à rien, ayant été introduit par l'éditeur Flussas (François Foix de Candalle, 1574) pour contenir trois extraits de Stobée et un de Suidas. Ce que Parthey nommait des chapitres, Scott le nomme plus justement des *libelli*. Il semble que le mot anglais *tracts* ne serait pas hors de propos. Nous pourrions dire en français opuscules, ou traités. Ce ne sont point en effet les subdivisions d'un ouvrage unique, mais de petites compositions groupées par un compilateur.

(1) *Hermetis trismegisti Poemander*, Berlin, 1854.

(2) *Poimandres*, Leipzig, 1904 : *Anhang, die Texte.*

(3) *Hermetica*, vol. I, 1924, Oxford. Cf. *RB.*, 1925, p. 432 ss. Sur le deuxième volume, contenant le commentaire, et dont nous n'avons fait aucun emploi, voir la recension de ce numéro.

L'auteur de la collection a probablement affecté de lier certains morceaux aux autres; quelques-uns ont plus d'affinité entre eux; d'autres ont paru se contredire. On ne saurait donc traiter cet ensemble comme un tout intégral. L'éditeur semble cependant avoir eu l'intention de marquer un progrès dans la révélation, car le ch. XIII marque le point culminant des enseignements d'Hermès, et à partir du ch. XVI c'est Asclépios désormais formé qui enseigne un roi. C'est sans doute à dessein que les instructions sont réparties entre Tat et Asclepios, et en alternant.

Le titre de Poimandrès ne convient au recueil que par une méprise, puisque la révélation n'est attribuée au Poimandrès que dans le premier traité, auquel se rattache le XIIIe. Et ces deux traités forment un groupe tout à fait distinct. Nous avons donc pensé qu'il serait plus conforme à l'ordre chronologique et au développement des idées de réserver ces deux morceaux pour la fin : ce sont les plus importants d'après le but spécial que nous poursuivons dans cette étude, aussi en donnerons-nous une traduction complète dans un prochain numéro de la *Revue*.

DEUXIÈME TRAITÉ.

D'Hermès Trismégiste, discours universel à Asclépios (1).

Le second traité du *Corpus*, dialogue entre Hermès et Asclépios, s'efforce au début d'être un dialogue à la manière socratique, mais il se termine par une instruction d'Hermès.

Comme doctrine, c'est une surenchère sur la religion du *Noûs*, et il n'a rien de mystique. Le premier degré (1-12) nous conduit, par la preuve du mouvement, à l'idée de l'intelligence. On pourra goûter là une saveur aristotélicienne. L'incorporel est « l'intelligence (2) qui se comprend elle-même entièrement, libre de tout corps, immobile, qui ne peut être passive, ni touchée par un corps, qui se tient elle-même en elle-même, qui embrasse tout et est le sauveur des êtres,

(1) Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου πρὸς Ἀσκληπιὸν λόγος καθολικός. Deux citations assez longues dans Stobée (W), I, p. 157-158; 158-160. — Reitzenstein (*Poim.* 193) a noté que tous les mss. ont πρὸς Τάτ et non πρὸς Ἀσκληπιόν. Il en conclut que le discours adressé à Tat manque dans le *Corpus*, et peut-être aussi l'introduction du discours à Asclepios (c'est Asclepios que nomme Stobée); de là le soin qu'il apporte à indiquer tous les traités suivants par deux chiffres, II (III) etc. La conjecture de R. est très vraisemblable, mais nous conservons la notation ancienne.

(2) § 12. Dans Parthey, νοῦς καὶ λόγος, mais Stobée om. avec raison καὶ λόγος, en effet ce serait plutôt diminuer le *noûs* que de l'associer au *logos*.

dont les rayons sont le bien, la vérité, la lumière archétype, l'archétype de l'âme » (1).

Nous croyons avoir atteint Dieu. Nullement, et nous n'avons que faire de ce *Noûs* dont il ne sera plus question. Ce peut être le dieu d'autres personnes, celui de l'auteur est plus haut et cause du *Noûs* : on peut seulement dire de lui qu'il est bon, et qu'il est père. C'est comme si l'auteur avait voulu placer le Dieu de Platon au-dessus de celui d'Aristote. « Aucun de ceux qu'on nomme dieux, ni des hommes, ni des démons, ne peut en aucune manière être bon, si ce n'est Dieu seul (2) »; c'est par ignorance qu'on nomme bons les dieux et quelques-uns des hommes. Mais Dieu est aussi le père. Conclusion pratique : il faut l'imiter comme père, — car il n'est pas question de l'imiter comme bon — en ayant des enfants, sous peine d'être puni par les démons après la mort : « l'âme de celui qui n'aura pas d'enfants est condamné à un corps qui n'est ni homme ni femme, ce qui est maudit sous le soleil (§ 14) ». L'auteur croyait donc à la métempsychose.

Le second traité est purement philosophique. L'auteur a pu se rencontrer avec saint Marc sur le Dieu seul bon, mais quand il le met au-dessus du *Noûs*, il dépend peut-être de Plotin (I, VII, 1) : καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας... καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται κ. τ. λ.

Il ne va pas cependant jusqu'à dire avec Philon que Dieu est κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν (*de opif. mundi*, § 8; I, 2).

Cette transcendance de Dieu, excluant le panthéisme, distingue ce dialogue ou discours à Asclepios de l'Asclepius latin. Ils se rencontrent sur la recommandation énergique de la procréation (*Asclep.* XXI), sur la métempsychose (*Ascl.* XII), et sur la négation du vide. Aucune trace non plus de démiurge ni de *Logos*. Les deux traités doivent être à peu près contemporains.

TROISIÈME TRAITÉ.

Discours sacré d'Hermès Trismégiste.

Le troisième traité est intitulé : Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου λόγος ἱερός. C'est une explication religieuse d'un innommé sur la création du monde

(1) § 12.

(2) Οὔτε... τίς δύναται κἂν καθ' ὁποσονοῦν ἀγαθος εἶναι, ἢ μόνος ὁ θεός, cf. Mc. x, 18 οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.

et des hommes, une cosmogonie plutôt stoïcienne que platonicienne avec des expressions venues de la Genèse. L'auteur distingue bien Dieu et la nature, mais dès le début la nature est divine (1), et le dernier mot, véritable *inclusio*, c'est que la nature fait partie du divin (2). La rénovation fatale des choses est réglée par le cours des astres. La naissance des dieux d'une nature séminale (φύσεως ἐνσπόρου) rappelle le λόγος σπερματικός des stoïciens. Les dieux sont bien près de se confondre avec les astres.

[1] Le principe des êtres est Dieu et l'intelligence (d'un côté), la nature et la matière (comme principe passif). L'auteur a dit νοῦς, un stoïcien eût dit plutôt λόγος καὶ νοῦς (3). Mais le *noûs* ne paraîtra plus. C'est « la sagesse, qui fait connaître toutes les choses, dont le principe est le divin et la nature, et l'énergie et la nécessité, et dont le terme est le renouvellement » (4).

Il y avait alors des ténèbres illimitées dans l'abîme, et de l'eau, et un souffle léger intelligent. Il jaillit une sainte lumière, et les éléments se consolidèrent, et tous les dieux se discernèrent alors en sortant de la nature qui contenait tous les germes (5). Sauf les dieux, c'est bien le début de la Genèse (6).

[2] Les éléments se séparent, le léger monte en haut, le pesant descend, le ciel apparaît avec ses sept cercles, ainsi que les dieux en forme d'astres.

[3] Chaque dieu fait ce qui lui avait été assigné : êtres quadrupèdes, reptiles, aquatiques, volatiles, et toute graine féconde, et l'herbe et la verdure de toute fleur, tous ayant en eux la semence d'une naissance nouvelle (7). Voilà encore παλιγγενεσία dans un sens purement naturel.

Les dieux sèment aussi les hommes, pour la connaissance des œuvres

(1) Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία (§ 1).

(2) ἐν γὰρ τῷ θείῳ καὶ ἡ φῦσις συγκαθέστηκεν (§ 4).

(3) Parthey imprime σοφία εἰς δεῖξιν ἁπάντων ὧν qu'il ne traduit même pas. Et en effet qu'en ferait-on? En lisant ὤν, cette petite phrase se rattacherait à ce qui suit

(4) ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις, καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη, καὶ τέλος ἀνανέωσις.

(5) καὶ θεοὶ πάντες καταδιαιροῦσιν φύσεως ἐνσπόρου. Je ne puis traduire comme Heinrici que les dieux, venus on ne sait d'où, ont créé les hommes en criblant la nature féconde, car il n'est pas encore question des hommes. Le verbe « diviser » doit s'entendre au sens réfléchi en suppléant ἑκ. La naissance des dieux du limon du Nil est suggérée par Diod. I, XII, 6.

(6) I, 2 : καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος... ici : ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερὸν... Gen. I, 3 : καὶ ἐγένετο φῶς... ici : ἀνειθὴ δὴ φῶς ἅγιον.

(7) καὶ πᾶσα σπορά ἔνσπορος, καὶ χόρτος καὶ ἄνθους πάντος χλόη, τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες, cf. Gen. I, 11.

divines, et quoiqu'ils soient nombreux, ils sont destinés à se multiplier, toujours comme dans la Genèse (1).

[4] Toutes ces existences dépendent du mouvement des astres qui en marqueront le renouvellement.

On sait que dans la Genèse l'ordre est : la lumière, la séparation des eaux inférieures et supérieures par le firmament, la séparation de la terre et des eaux, la création des plantes, des astres, des animaux et de l'homme. Ici, nous avons la lumière avec les dieux, la séparation du léger et du lourd, l'apparition des astres, des animaux et des plantes, enfin de l'homme, pour connaître la vertu divine, discerner le bien du mal, etc.

L'ordre n'est donc pas tout à fait le même dans les deux cosmogonies, mais la dépendance de la Genèse est évidente; c'est une transposition libre dans le sens du paganisme panthéiste.

C'est peut-être un des morceaux les plus anciens, avant l'influence exclusive du néo-platonisme dans les groupes hermétiques. Mais est-ce seulement de l'hermétisme? Le caractère extérieur ne l'indique pas non plus : ni Tat, ni Asclepios, ni Hammon ne paraissent; Hermès n'est nommé que dans le titre, et il n'y a pas de dialogue. Scott a jugé ce dialogue presque entièrement dénué de signification et l'a largement refait.

QUATRIÈME TRAITÉ.

Discours d'Hermès Trismégiste à son fils Tat, le cratère ou la monade (2).

Il faudrait plutôt : le cratère et la monade, car ce sont deux idées bien distinctes, sans autre lien que la préoccupation de l'unité divine. Le début de la première partie semble valoir une traduction que nous commenterons dans les notes.

[1] « Puisque le démiurge a fait le monde entier, non de ses mains, mais par la parole (3) : ce que tu dois entendre de cette sorte : lui étant présent, et toujours existant, et ayant tout fait, et étant unique et seul, et ayant créé les êtres par sa

(1) εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει, cf. Gen. I, 22 : αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε.

(2) ὁ κρατὴρ ἢ μονάς.

(3) λόγῳ. C'est un thème donné qu'il s'agit d'expliquer. On dirait que l'auteur redoute qu'on s'imagine un *Logos* existant auprès de Dieu comme personne distincte et ayant une part spéciale à la création. Il va donc insister sur l'unité absolue de Dieu et sur la façon dont il faut entendre la métaphore du *Logos* : c'est pour dire : par sa volonté. — On dirait que le début manque.

volonté (1). Car cela même est son corps, qu'on ne peut ni toucher ni voir, ni mesurer, et qui n'est pas étendu, ni semblable à aucun autre corps. Car il n'est ni feu, ni eau, ni air, ni esprit, mais tout vient de lui. Car étant bon, c'est à lui seul qu'il a voulu consacrer cela, et orner la terre.

[2] Or comme ornement d'un corps divin il a envoyé (2) l'homme, animal immortel, animal mortel. Et l'homme (3) l'emporte sur les animaux par la raison (4) et l'intelligence (*noûs*). Car l'homme est un contemplateur des œuvres de Dieu, et il a admiré, et il a reconnu leur auteur (5).

[3] Pour la raison, ô Tat, il l'a distribuée à tous les hommes, mais non point l'intelligence (6); non qu'il ait éprouvé de l'envie, car l'envie ne vient pas de là [d'en haut], mais se forme en bas dans les âmes des hommes qui ne possèdent pas l'intelligence.

Pourquoi donc, mon père, Dieu n'a-t-il pas distribué l'intelligence à tous?

Il a voulu, mon fils, l'offrir aux âmes comme le prix d'une victoire.

[4] Tat : Où donc l'a-t-il installée?

Il en a rempli un grand cratère, et l'a envoyé avec un héraut, chargé d'annoncer aux cœurs des hommes : baigne-toi (βάπτισον σεαυτήν), toi qui le peux, dans ce cratère, toi qui crois qu'(ainsi) tu reviendras vers celui qui a envoyé le cratère [toi] qui as compris pourquoi tu existes. Tous ceux donc qui ont compris le message, et qui se sont baignés dans l'intelligence, ceux-là sont devenus participants de la gnose et sont devenus des hommes parfaits par la réception de l'intelligence. Mais tous ceux qui ont négligé le message, comme ils ont la raison, mais n'ont pas acquis de plus l'intelligence, ils ne savent pas pourquoi ils ont reçu l'existence, ni de qui.

[5] Leurs sensations sont voisines de celles des animaux sans raison, ils forment un mélange de désirs et de colère, de sorte qu'ils n'admirent pas ce qui est digne d'être contemplé, s'appliquent aux plaisirs et aux impulsions du corps, croyant que tel est le but de l'existence humaine. Mais ceux qui ont eu part au don de Dieu (7), ceux-là, ô Tat, à juger d'après leurs œuvres, sont plutôt immortels que mortels, embrassant par leur intelligence ce qu'il y a sur la terre, dans le ciel, et s'il y a encore quelque chose au-dessus du ciel. S'étant élevés si haut, ils ont connu le bien, et après cette vue ils ont regardé comme un malheur la vie qu'on mène ici-bas; si bien que méprisant tout ce qui est corporel ou incorporel, ils se hâtent vers ce qui est un et unique.

[6] Telle est, ô Tat, la science de l'intelligence, l'abondance (8) des choses divines, et la contemplation de Dieu, tant le cratère est divin.

(1) « Car cela... terre » dans Stobée (W, I, p. 38), dont le texte est suivi dans notre traduction.

(2) Cet envoi n'indique pas la préexistence de l'âme, encore moins une idée de châtiment; l'homme est délégué à l'ornement du monde comme dans l'*Asclepius* (VIII).

(3) Les mss. καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῴων ἐπλεονέκτει τοῦ ζῴου καὶ τοῦ κόσμου διὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. Mais l'homme ne peut être supérieur au monde qui est dans l'hermétisme la première image de Dieu, et même l'Asclepius ne va pas jusque-là. Il faut donc rayer τοῦ ζῴου καὶ τοῦ κόσμου, et de plus changer ὁ κόσμος en ὁ ἄνθρωπος, car seul l'homme est en scène.

(4) διὰ τὸν λόγον, Parthey : *ob sermonem,* mais cf. *infrà.*

(5) Cf. Cyrille, c. 580, et *Corp.* XI, 22; cela dépasse bien l'*Asclepius*.

(6) Cf. *Asclep.* XVIII.

(7) τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον.

(8) εὐπορία (*Scott*) au lieu de l'inintelligible ἐντοριά.

Moi aussi, mon père, je veux être baigné de cette sorte.

Si tu ne hais pas d'abord ton corps, ô mon fils, tu ne peux t'aimer toi-même; si tu t'aimes toi-même, tu auras l'intelligence, et si tu as l'intelligence, tu acquerras aussi la science (1).

Comment dis-tu cela, mon père?

Car il est impossible, mon enfant, de prendre parti pour les deux, à savoir les choses mortelles et les choses divines. Comme il y a deux sortes d'êtres, les corporels et les incorporels, comprenant ce qui est mortel et ce qui est divin, si quelqu'un veut choisir, il faut qu'il se décide pour l'un ou pour l'autre, car on n'a pas le choix de les prendre en même temps : l'objet qui est vaincu manifeste l'énergie de l'autre. [7] Or l'énergie du meilleur n'est pas seulement excellente pour celui qui a choisi [ainsi] en ce qu'elle le préserve, mais encore en lui montrant le chemin vers Dieu (2).

Mais [l'énergie] de l'inférieur a perdu l'homme, et par là seulement il a [cependant] péché contre Dieu; comme les processions qui circulent dans la foule, sans pouvoir rien faire par elles-mêmes, et cependant encombrant les autres, ainsi en est-il de ceux qui ne font que circuler vainement dans le monde, entraînés par les plaisirs corporels. »

Nous résumons seulement ce qui suit.

[8] Dieu nous donne donc le nécessaire : si nous choisissons le mal, ce n'est pas sa faute, c'est la nôtre. Il est vrai que le choix du bien ne va pas sans difficulté.

Pour arriver au Dieu un et unique, il faut traverser la région des corps, les chœurs des démons, les sphères des astres. Les choses visibles charment, le bien n'apparaît pas. Mais en prenant pour point de départ la connnaissance, on aboutira au terme.

La deuxième partie se soude assez artificiellement à la première par une proposition sur le bien qui ne ressemble qu'à lui-même. Ainsi en est-il de la monade, principe de tout et qui comprend tous les nombres (3). C'est la théorie qu'on s'accordait à attribuer à Pythagore (4). Conclusion :

[11] « Telle est, ô Tat, l'image que l'on peut donner de Dieu; si tu la contemples et la comprends des yeux du cœur, crois-moi, mon enfant, tu trouveras la voie qui

(1) On dirait qu'Hermès veut faire entendre à Tat qu'il a pris trop au sérieux la métaphore du bain : il la réduit à son sens propre dans l'ordre moral.

(2) Les mss. ἡ μὲν οὖν ἐνέργεια τοῦ κρείττονος αἵρεσις τῷ ἑλομένῳ καλλίστη τυγχάνει τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι (*ita ut hominem deificet*) ἀλλὰ καὶ κ. τ. λ. Il est clair qu'il faut opter entre ἐνέργεια et αἵρεσις. Choisir le second avec Parthey, Scott, c'est manquer le *climax* du contexte : « non seulement en le divinisant, mais en lui montrant la voie » est parfaitement absurde : il n'y a rien au delà de l'apothéose. Scott lit ἀποσώζουσα, qui est encore trop fort. Je suppose ἀπόθεσθαι, « mettre de côté, détacher des choses corporelles », ce qui ne serait que négatif : l'énergie de la bonne option fait mieux. De toute façon il n'y a point ici d'apothéose.

(3) Huit lignes sur la monade dans Stobée (W. I, p. 127).

(4) Diels, *Doxographi graeci*, p. 181, 302, etc.

conduit en haut ; ou plutôt cette image elle-même te conduira (1). Car cette contemplation a quelque chose en propre : elle retient ceux qui la cherchent et les attire comme l'aimant le fer. »

Dans cette petite pièce, ce qui frappe tout d'abord, c'est l'accent nettement monothéiste. Entre le Dieu créateur et l'homme, il n'y a pas même de dieux, mais seulement les démons et les astres. Aucun dieu d'ordre intermédiaire, Dieu est la monade. La difficulté de concilier la liberté avec le destin, si souvent agitée par les hermétistes n'est pas abordée, car il s'agit seulement des rapports de l'homme envers Dieu : l'homme est responsable du péché, Dieu lui a donné ce qu'il faut pour élire le bien, il ne dépend qu'à lui d'acquérir l'intelligence : il est à même de connaître le créateur.

Ce qu'il y a ici de particulier, c'est l'allégorie du cratère où l'on est baptisé dans l'intelligence. Le cratère était un grand vase où l'on mélangeait le vin et l'eau qu'on servait aux convives dans des vases moins grands. Il y en avait d'énormes, où l'on eût pu se baigner, mais cette idée ne paraît être venue à personne. Si les cratères servaient aux rites, spécialement aux rites des mystères, c'était parce qu'on y puisait la matière des libations. Encore moins pouvait-on songer à prendre un bain dans l'intelligence. Le bain ou le baptême est donc ici une notion étrangère. Ce ne peut être qu'une manière de s'approprier les avantages du baptême usité dans une autre religion, qui ne peut être que le christianisme, car le christianisme seul regardait le baptême comme l'instrument d'un don divin. Hermès a dû être fort satisfait à la pensée d'élever ce baptême à une conception purement spirituelle. Il y faut, comme dans le baptême chrétien, une démarche personnelle, un parti pris en réponse à l'offre de Dieu qui invite au baptême, proprement un acte de foi. En acquérant l'intelligence, l'homme est sur la voie qui mène à Dieu.

M. Carcopino a reconnu les cratères hermétiques dans la mosaïque de Lambiridi (2). Ce sont deux vases de dimensions assez restreintes, entre des oiseaux qui semblent s'approcher pour y boire. Nouvelle raison de penser que le cratère hermétique n'avait rien à faire avec un baptême réel.

La rencontre des deux expressions δωρέα pour signifier le don de Dieu (Jo. IV, 10) et ὁδηγέω pour la route des choses divines (Jo. XVI, 13) nous paraît établir que l'auteur connaissait le quatrième évangile. Il n'en a pas moins fortement maintenu le principe de l'hermétisme.

(1) ὁδηγήσει.
(2) *Rev. arch.*, t. XV (1922), p. 211 ss.

C'est le don de l'intelligence qui distingue les parfaits, tandis que dans l'évangile le don divin est plutôt une vie.

Dans le Cratère ou la monade, le monothéisme est beaucoup plus net que dans l'*Asclepius* et le traité V, qui doivent être antérieurs. Tandis que dans l'Asclepius on ne sait comment le *sensus* spécial des fidèles se distingue de la nature intellectuelle de l'homme, déjà divin par son origine; ici le don de Dieu est mis en évidence. C'est un don, mais il est offert; il faut qu'il soit accepté par le libre arbitre, ce que l'Asclepius avait négligé de dire.

CINQUIÈME TRAITÉ.

D'Hermès Trismégiste à son fils Tat, sur ce que Dieu étant invisible est aussi très manifeste.

Le début se rattache à un discours précédent, et la doctrine est en parfait accord avec II, sur ce point capital que Dieu est ce qu'il y a de plus subtil dans le *noûs*, et par conséquent au-dessus du *noûs*. Il est aussi le bien, et ne reçoit rien de personne, mais donne à tous, comme il avait été dit (1) précédemment, et il est père. On peut donc estimer que si V n'est pas la suite de II, c'est une conférence, non plus un dialogue, sortie de la même école, mais avec un accent plus enthousiaste et plus religieux.

L'objet de l'enseignement est de montrer que Dieu, invisible par nature, se manifeste dans le monde. Le tableau de l'ordre du monde, de sa beauté, était un thème favori des stoïciens pour prouver que le monde était intelligent et que tout était conduit par une Providence. Mais, très conscients de leur panthéisme, ils évitaient de mettre en relief la personnalité distincte de cette raison du monde. Le long plaidoyer de Balbus, dans le dialogue de Cicéron, se termine en reconnaissant la sagesse des dieux (2). Tout autre est l'aspect de notre traité, si bien qu'au début on pourrait s'y tromper. Cette recherche philosophique commence par la prière : « Donc, ô mon fils Tat, prie d'abord le Seigneur, et Père, et seul, et non un, mais duquel (vient) l'un » (3). Le second « un » ne peut être que le monde.

(1) II, 16 : ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντά ἐστι διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων. ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει — cf. V, 11 : ἀγαθὸς δὲ καὶ πάντα ποιῶν et V. 10 πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις, πάντα γὰρ ἔχεις καὶ οὐδὲν ὃ οὐκ ἔχεις.

(2) *De Natura deorum*, II, ch. 65.

(3) § 2 : εὔξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ οὐχ ἑνὶ ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς. Parthey om. οὐχ avant ἑνί et lit καί au lieu de ἀλλά, sans indiquer ses autorités. Nous penserions volontiers que les deux leçons en supposent une autre plus complète. Le Seigneur et Père

Car Dieu devient visible par le monde. Le soleil, le plus grand des dieux du ciel, auquel cèdent tous les dieux célestes, comme à un roi et à un prince, qui craint-il et révère-t-il? Et ainsi se poursuit le tableau de l'ordre et de la beauté; si on avait les ailes d'un oiseau pour contempler ce spectacle! N'en est-il pas du monde comme d'une statue qui suppose un artiste? Et l'auteur coupe ses descriptions d'interrogations rappelant celles de la Bible (1). On s'attend à ce qu'il découvre à la fin cette cause suprême de toute beauté... et l'on aboutit en effet au seul Dieu invisible, qui a tout créé par son vouloir (2), mais en même temps ce dieu se confond absolument avec le monde. Au lieu de conclure, comme cela paraît exigé : qu'y a-t-il dans le monde dont il ne soit cause, l'auteur met : « qui ne soit pas lui ». Et cependant cette constatation n'arrête pas plus l'élan de sa piété que celle de Cléanthe ne s'était refroidie envers Zeus, confondu avec le monde. Ce n'est pas précisément du mysticisme : du moins cet enthousiasme ne suppose aucune distinction réelle du fidèle et de son dieu. Il est dieu, puisque Dieu est tout. Certaines formules s'accorderaient encore avec le monothéisme : où regarderai-je pour te bénir, en haut, en bas, au dedans, au dehors (3)? Mais Dieu n'est pas seulement partout, il est tout, et l'embarras du poète religieux est qu'il semble se bénir lui-même (4). Il n'a qu'à se féliciter de cette heureuse situation : σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω. σύ γὰρ πάντα εἶ... transport de ferveur qui se rencontre dans le panthéisme, sans aucune initiation spéciale. Nous avons déjà fait allusion au dernier mot; on dirait que Dieu est le *noûs,* mais il est aussi ce qui est et ce qui n'est pas, le père, le bon, et, pour le dire avec plus de précision : l'air est ce qu'il y a de plus léger dans la matière, l'âme est plus légère que l'air, le *noûs* plus léger que l'âme et Dieu plus léger que le *noûs* (5).

On aura noté la suprématie du soleil qui nous indique la deuxième moitié du IIIe siècle. Quant à la doctrine principale de la supériorité de la divinité sur la plus haute intelligence, Zeller (6) nous affirme

est « un », et cependant on peut dire qu'il n'est pas « un » puisqu'il est l'origine de l' « un ». Dieu n'est pas l'unité, mais la source de l'unité qui est dans le monde.

(1) § 4 : τίς ὁ τοῦτο κεκτημένος τὸ ὄργανον; τίς ὁ τῇ θαλάσσῃ τοὺς ὅρους περιβαλών; τίς ὁ τὴν γῆν ἑδράσας; cf. Prov. XXIV, 28 (héb. XXX, 4) : τίς συνέστρεψεν ὕδωρ ἐν ἱματίῳ; τίς ἐκράτησεν τῶν ἄκρων τῆς γῆς; κ. τ. λ.; cf. Is. XL, 12, trois fois τίς.

(2) § 7 : εἰ μὴ μόνος ὁ ἀφανὴς θεὸς τῷ ἑαυτοῦ θελήματι πάντα δημιουργήσας.

(3) Cf. Ps. CXXXVIII, 7 ss. ποῦ πορευθῶ... ἐὰν ἀναβῶ... ἐὰν καταβῶ.

(4) § 11 : διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σε; ὡς ἐμαυτοῦ ὤν.

(5) νοῦς μὲν νοούμενος... ὕλης μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστερον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ ὁ θεός.

(6) III, 2, 4e éd., p. 531.

que Plotin a été le premier à la professer. Il a même indiqué comme notre auteur la supériorité du *noûs* sur l'âme, son infériorité par rapport à l'un : τοῦτο δὲ (le κόσμος ὁ νοητός ou le νοῦς) κυριώτερον ψυχῆς, οὐ μέν τοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἕν, μηδὲ ἁπλοῦν (1). Et la cause de cette supériorité, ce n'est pas seulement l'unité transcendante, c'est parce que le *noûs* a besoin du bien, tandis que le bien n'a besoin de rien, comme dans nos deux traités (2).

Ce rapprochement est d'autant plus indiscutable, qu'après avoir élevé l'Unité si haut, Plotin en fait émaner tous les êtres, si bien que Dieu est tout, du moins par son action. Ce panthéisme que Zeller nomme dynamique (3) était sans doute un peu trop quintessencié pour notre auteur, qui s'exprime plutôt selon la formule stoïcienne de l'unité de substance. Peut-être a-t-il seulement exagéré la pensée de Plotin (4), quand il dit que Dieu est ce qui est et ce qui n'est pas [9].

Nous sommes donc étonné que W. Kroll n'ait pas admis l'influence de Plotin (5).

Les rapprochements avec Asclepius sautent aux yeux, spécialement en ce qui concerne le soleil : les deux traités doivent être de la même époque.

Sixième traité.

D'Hermès Trismégiste.
Le bien n'est qu'en Dieu seul et nulle part ailleurs.

Instruction d'Hermès à Asclépios. Le titre rend bien le sujet.

[1] Le bien est en Dieu, qui n'est sujet à aucun mal. [2] Cependant le monde, en tant qu'il est actif, est bon d'une certaine manière.

[3] L'homme n'est bon que relativement, lorsqu'il est moins mauvais. En somme il n'a du bien que l'apparence, car un corps matériel ne peut être bon.

[4] Ici, dépassant quelque peu la mesure de ce qui précède, Hermès s'écrie : « Pour moi, je rends grâce à Dieu, qui a mis dans mon intelligence de savoir au sujet du bien, qu'il est impossible qu'il

(1) *Enn.* VI, IX, 5; cf. III, VIII, 8 : εἰ οὖν μὴ νοῦς... ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι.

(2) III, VIII, 10 : τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται... ὁ μὲν νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου. Il est remarquable que dans ce même passage, Plotin conclut de la beauté du ciel à l'existence d'un être suprême : τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας κ. τ. λ.

(3) *L. l.* p. 561.

(4) L'unité « n'est rien des êtres, et elle est tous les êtres; rien parce qu'ils lui sont postérieurs, tout, parce qu'ils viennent d'elle ». VI, VII, 32.

(5) *Pauly-Wissowa*, VIII, 821.

se trouve dans le monde. Car le monde est une plénitude de la malice. » (1) Il semble bien que « le monde » s'entend surtout des hommes. Cependant ils doivent essayer de concevoir Dieu, dont l'essence est la beauté et la bonté. La route qui y conduit est selon la formule hermétique, « la piété avec connaissance ». |6| Faux idéal des hommes.

Plotin (II, IX, 15) a fait allusion à deux sectes qui méprisent le monde, les Épicuriens et les Gnostiques. Il reproche à ces derniers de dire toujours : « vois Dieu », sans insister sur les vertus. C'est assez bien le caractère de l'hermétisme, qui mentionne à peine les œuvres et provoque énergiquement à la contemplation.

Septième traité.

Sur ce que l'ignorance de Dieu est le plus grand des maux parmi les hommes.

C'est une courte exhortation, à la manière des prophètes (2). Le caractère hermétique est souligné par l'importance de la connaissance, la haine de l'ignorance. Le nom de Dieu n'est pas prononcé en dehors du titre, mais c'est lui évidemment qui désire d'être vu. Le message n'est pas adressé à tous, car il en est qui sont incapables de s'élever si haut. On ne nous dit pas comment se fait le discernement. Le moyen est de renoncer à tout ce qui est du corps, cause de tout le mal : il faut chercher Dieu non par les sens, « mais par l'intelligence et le cœur » (ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ § 2).

C'est un thème traité par Plotin (III, IX, 3) : il faut voir l'Un par l'intelligence. Plotin insiste un peu plus sur la préparation morale δεῖ... κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι... L'hermétique ne pense qu'à écarter l'ignorance, quoique le corps, qui en est le principe, soit aussi le point d'appui du mal moral. Platon avait parlé du vin pur de la liberté (3) : il transcrit maladroitement : le vin pur de l'ignorance qui devient le déluge de l'ignorance. Quel est le guide qui conduira vers les portes de la connaissance? Sans doute l'hermétisme. On dirait d'une invitation à se faire agréger, dans le goût de I, 27, et probablement du même temps.

Quelques métaphores peuvent naturellement se retrouver dans la

(1) ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, cf. I. Jo. v, 19 : οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

(2) D'après les mss. le nom d'Hermès ne figure même pas dans le titre.

(3) *Rep.* 562 D.

conception chrétienne du salut : ζητήσατε χειραγωγόν, τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας rappelle Jo. XVI, 13 : ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. De plus πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα... τοιοῦτος ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτώνα... rappelle I Cor. XV, 53 : δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, mais la mauvaise tunique est mise de côté dans l'hermétisme, et transformée dans saint Paul.

Huitième traité.

Sur ce que rien de ce qui existe ne périt, mais que les hommes se trompent lorsqu'ils nomment destruction et mort ce qui n'est que changement.

Le premier Dieu est le démiurge de toutes choses, éternel et non engendré. Le second, à son image, est le monde, qui procède de lui, qui est soutenu et nourri par lui, qui reçoit l'immortalité de son propre père. Le monde a été fait au moyen de la matière, il est de forme sphérique, et enveloppé d'immortalité. « Le troisième être vivant (ζῷον), c'est l'homme, venu à l'existence à l'image du monde, ayant en plus des autres animaux terrestres l'intelligence par le dessein du Père, et qui n'a pas seulement de la sympathie pour le second dieu, mais qui peut concevoir le premier (§ 5). » Il est donc immortel par cette intelligence, et immortel aussi par le corps en tant que ce dernier fait partie du monde immortel. C'est la conclusion qu'il faut dégager, car l'auteur ne l'énonce pas très clairement; même elle effleure le panthéisme. Tat demande : « Cet être vivant (l'homme) ne périt donc pas? » Hermès répond : « Prononce des paroles de bon augure, mon fils, et conçois ce qu'est Dieu, ce qu'est le monde, ce qu'est un être vivant immortel, ce qu'est un être vivant qui se décompose, et conçois que le monde est de Dieu et en Dieu, que l'homme est par le monde et dans le monde; or Dieu est le commencement et l'embrassement et la consistance de toutes choses » (*fin*).

On voit que c'est la doctrine, que ce sont souvent les termes de l'Asclepius, avec la même saveur de panthéisme, et probablement de la même époque. On dirait d'un extrait librement arrangé. Cependant ce huitième traité est un dialogue entre Hermès et Tat.

Neuvième traité.

Sur l'intellection et la sensation, (et sur ce que le bon et le bien ne se trouvent qu'en Dieu seul et nulle part ailleurs) (1).

Au début, Hermès donne son enseignement comme la suite de ce qu'il avait dit la veille à Asclepios dans le τέλειος λόγος, nom que portait le traité que nous nommons Asclepius. Cet enchaînement n'est pas impossible, mais, dans ce cas, l'auteur de la collection aura donc respecté le texte des traités, même lorsqu'il paraissait en contradiction avec l'arrangement de la collection qui mettait Tat en scène dans le traité VIII.

Le petit traité est d'ailleurs mal composé. Il y est question de l'intellection et de la sensation, étroitement unies dans l'homme, mais aussi de la connaissance de Dieu, qui est la vraie piété. Quel est ce Dieu? On eût pu dire dans le titre qu'il est tout, car telle est bien la pensée de l'auteur. Il conserve la hiérarchie : Dieu père du monde, et le monde père de tout le reste, mais, en réalité, si rien ne périt de ce qui existe, c'est que cela est Dieu : Dieu a les êtres, et il n'y a rien en dehors de lui, comme il n'est en dehors de rien (§ 9).

Cela posé, il sera bien difficile à l'auteur de faire la part de la liberté humaine. On ne l'aperçoit guère. Il y a des êtres matériels, des êtres essentiels, qui se distinguent parce que l'intelligence des premiers reçoit les semences des démons, tandis que les seconds recevant les semences de Dieu, sont sauvés par lui. D'autre part il semble que c'est l'impulsion du monde qui fait la différence du mal et du bien (2). Cependant la différence entre les deux classes d'hommes est telle que les bons peuvent rendre bon même le mal.

Ils n'en sont pas moins en butte au mépris : on les croit fous, on se moque d'eux, on les hait, pour un peu on les mettrait à mort.

Le lieu du mal moral n'est pas le monde, comme le disent certains blasphémateurs, mais la terre seulement (3). Reitzenstein voit ici une très amère polémique contre le ch. VI, adressé aussi à Asclépios. Mais on pourrait aussi bien dire que l'auteur s'en prend à lui-même ; au § 5 que nous venons de citer, et dans VI, 2 et 3, le monde était reconnu bon en partie, mauvais comme passible, en somme

(1) La seconde partie du titre est le titre du traité VI et ne paraît pas authentique ici.

(2) § 5 ἡ γὰρ κοσμικὴ φορὰ τρίβουσα τὰς γενέσεις ποιὰς ποιεῖ, τὰς μὲν ῥυπαίνουσα τῇ κακίᾳ, τὰς δὲ καθαίρουσα τῷ ἀγαθῷ.

(3) § 4 χωρίον γὰρ αὐτῆς (τῆς κακίας) ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοι ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες, cf. Plotin (I, VIII, 6) expliquant Platon : Ἆρ' οὖν οὕτως εἴρηται, ὡς τοῦ μὲν οὐρανοῦ καθαροῦ κακῶν ὄντος... ἐν γῇ δὲ τῆς ἀδικίας... τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ θνητὴ φύσις καὶ ὅδε ὁ τόπος.

relativement bon malgré l'expression ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (VI, 4). L'auteur en a donc plutôt a des théoriciens d'un pessimisme plus radical.

Les semences de Dieu sont peu nombreuses, mais précieuses; ce sont la vertu, la tempérance et la piété. La piété, selon la formule hermétique, est la connaissance de Dieu, qui remplit l'homme de tous les biens. Les semences du mauvais démon sont enfantées non seulement par la sensation, mais par l'intelligence (*noûs*), car c'est là qu'elles tombent : ce sont les adultères, les meurtres, les parricides, les sacrilèges, les impiétés, l'acte d'étrangler, de jeter dans des précipices.

La métaphore de la semence est artificielle, puisque le *noûs*, masculin, ne répond ni à des entrailles, ni à la terre. Et ce n'est plus la théologie du cratère, où le *noûs* est toujours une intelligence ajoutée pour le salut.

A la fin, l'auteur semble opposer l'intellection à la foi. Mais en réalité c'est l'intellection qui domine, et ce qu'il nomme la foi n'est que le repos dans une vérité comprise. C'est Dieu qui instruit (1), mais par la parole du catéchiste hermétique; ensuite le disciple comprend par lui-même (2).

Le *logos* dans cette instruction n'est autre que la parole, organe de l'intelligence.

On peut se demander si l'auteur ne faisait pas son profit d'idées pauliniennes. Paul avait opposé les œuvres de la chair qui sont idolâtrie, etc., et les fruits de l'esprit, amour, joie, etc. (Gal. v, 19.22); chez lui c'est l'homme qui sème, tantôt dans la chair, tantôt dans l'esprit (Gal. VI, 7 s.). Dans un seul endroit, Paul dit (Rom. VIII, 28) πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν et (v. 36) ἕνεκεν σοῦ θανατούμεθα. Notre texte, dans l'ordre inverse, mais dans le même § 4 écrit : καὶ τάχα που φονευόμενοι... πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις τὰ κακά, ἀγαθά ἐστι.

Nous avons dit que le neuvième traité est peut-être une suite à l'Asclepius. De toute façon il est antérieur à Lactance. Après avoir cité (*div. inst.*, II, 15) un passage que nous avons retrouvé dans les fragments de saint Cyrille, il ajoute : *quid sit autem* εὐσέβεια, *ostendit alio loco his verbis :* ἡ γὰρ εὐσέβεια γνῶσίς ἐστιν τοῦ θεοῦ. Or on lit au § 4 εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις.

(1) Au § 10, τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ traduit littéralement par Parthey *praedicta a Deo* doit signifier l'instruction donnée par Dieu auparavant, donc par Hermès ou son instrument, avant le moment où l'intelligence agit par elle-même.

(2) § 10 : τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι.

DIXIÈME TRAITÉ.

D'Hermès Trismégiste, la clef. A son fils Tat.

C'est une instruction à Tat qui posera les questions, mais en présence d'Asclépios, auquel Hermès a parlé la veille.

Il y a plusieurs fragments dans Stobée (1), avec quelques variantes, mais sans aucune différence doctrinale.

Ce morceau est d'autant plus important qu'il se donne comme un résumé des discours universaux (τῶν γενικῶν λόγων... ἐπιτομή), adressés au même Tat.

L'idée que l'auteur a de Dieu est celle des autres hermétiques : il est le bon et le Père; son essence est la volonté que l'univers soit : ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι (§ 2). D'ailleurs il ne se confond pas avec le monde. Il conserve son essence d'être l'un, et le seul, et l'immuable. Le monde est son fils, et l'homme est en quelque sorte le rejeton du monde : καὶ τριὰ τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος... καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κοσμοῦ ὥσπερ ἔκγονος (§ 14). Dieu est le bien, le monde n'est pas bon sans être mauvais, l'homme est mauvais.

Les dieux sont presque oubliés : ce sont surtout les astres, errants ou fixes (§ 7); il est question de l'Olympe (§ 15), d'Ouranos et de Kronos, les ancêtres d'Hermès et de Tat (§ 5). Mais l'homme peut monter au rang des dieux, tandis que les dieux ne peuvent descendre sur la terre. S'il ne leur est pas supérieur, il est du moins leur égal : mettons que l'homme est un dieu terrestre mortel, tandis que le dieu céleste est un homme immortel (§ 23). Tout cela rappelle l'Asclepius.

Et c'est aussi sur l'homme que se concentre l'intérêt. L'auteur a singulièrement brouillé ce qui regarde sa nature et ce qu'il est devenu à la suite de ses actions.

Il semblerait d'abord que nous n'ayons à tenir compte que de la nature humaine. Elle vient du monde, soit par le corps, ce qui est assez évident, soit par l'âme.

Les âmes viennent toutes du monde, et, selon leur nature, animent des êtres vivants différents, mais en suivant une ascension continuelle : les âmes des reptiles passent en des animaux aquatiques, celles-ci dans des animaux qui vivent sur la terre, puis dans le corps des oiseaux, et enfin les âmes aériennes entrent dans des corps humains, deviennent des hommes; les hommes peuvent devenir

(1) Ed. Wachsmuth, I, 416, 305, 310, 417, 303.

des démons, et ensuite des dieux. On voit jusqu'à quel point on peut parler de préexistence : il n'y a jamais chute, si bien que l'âme d'un grand coupable ne peut entrer dans le corps d'un animal, quoi qu'on en ait dit (§ 19).

Or il était dit précisément plus haut (§ 8) que l'âme pécheresse recommence l'ascension par en bas en retournant parmi les reptiles. Il y a là une contradiction manifeste. Comme il serait étrange qu'un recenseur ait donné un démenti au texte sans retrancher ce qui le choquait, il semble que l'éditeur a groupé des morceaux d'origine différente.

Quelle est la composition de l'âme normale? Hermès ne fait pas d'abord difficulté de lui accorder l'intelligence (νοῦς) : « L'âme de l'homme se comporte de cette façon : l'intelligence est dans la raison (λόγος), la raison dans l'âme, l'âme dans l'esprit, l'esprit dans le corps »; l'esprit circule dans les veines, les artères et le sang : d'où cette opinion déclarée fausse, que l'âme est le sang (1). Ce qui est vrai, c'est que le sang, abandonné de l'esprit qui remonte vers l'âme, se coagule, et c'est la mort du corps (§ 13).

Avec cette nature, l'homme peut déchoir s'il se laisse dominer par les passions du corps, mais il peut se diviniser, et cela par la connaissance. Une fois de plus, tout dépend de la gnose. Plotin demande qu'on devienne semblable à Dieu si l'on veut voir Dieu qui est le beau (2). Hermès prêche vaguement la pratique de la vertu, mais enfin le mal de l'âme c'est l'ignorance; avoir des idées justes sur la nature et sur Dieu, c'est dominer le corps; la vertu suit naturellement : ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος (§ 9). C'est la connaissance de Dieu qui seule est salutaire à l'homme; c'est par elle qu'il monte à l'Olympe; « c'est par cela seul que l'âme est bonne » (3).

Logiquement, cette connaissance de Dieu s'acquiert seulement par le *noûs*, mais le *noûs* peut cependant perdre le gouvernement. A mesure que l'âme, d'abord comme suspendue à l'âme du monde, voit le corps se développer, elle perd la mémoire (§ 15) (4), et se laisse aller au mal. Pour sauvegarder la nature divine du *noûs*, l'au-

(1) Cela est dit assez souvent dans la Bible, Gen. IX, 4. 5; Lev. XVII, 11. Je ne le trouve pas dans Ovide, *Fastes*, V, 469 s. qui offre seulement l'image sanglante d'une mort violente. Diels, *Dox. graeci*, p. 389, cite Aetius, qui trouve cette opinion dans Critias, vers 400 av. J.-C.

(2) En. I, VI, 9 : γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν.

(3) § 15 : τούτῳ μόνῳ ἀγαθὴ ψυχή.

(4) Ce qui est comme une survivance de la préexistence platonicienne.

teur suppose qu'il s'absente de temps en temps, laissant l'âme désemparée, mais il ne la quitte tout à fait qu'à la mort. Alors, il revêt un corps de feu, et abandonne l'âme au jugement. Elle condamnée, il devient son bourreau, quoique seulement en lui rappelant ses crimes. L'impiété n'est-elle pas à elle-même son châtiment? Quel feu a plus de flamme que l'impiété? Quelle bête dévorante déchire mieux un corps § 20 ? Mais ce châtiment n'a rien de médicinal. A cette vision, l'âme n'est que plus portée aux meurtres, à l'injustice, aux blasphèmes, etc. (§ 21).

Si bien que nous aboutissons à une impasse. L'homme normal possédait bien le *noûs*, et même ce *noûs* n'abandonne le pécheur qu'à sa mort, pour lui devenir extérieur — sans doute dans la nouvelle existence à laquelle l'âme va être condamnée. Mais alors comment les hommes nés avec ces âmes pécheresses ont-ils un *noûs*? Et pourtant, l'auteur ne distingue pas entre un état antérieur de l'humanité où l'homme pécheur aurait perdu son *noûs*, et l'humanité actuelle (1). Il a essayé de s'en tirer en parlant du bon *noûs* qui n'est pas le partage de tout le monde. C'est lui qui est le lien entre les dieux et les hommes, lui le bon démon : heureuse l'âme qui en est pleine ! L'âme pieuse, celle qui a combattu le combat de la piété, qui est de connaître Dieu et de ne faire tort à personne, cette âme après la mort devient toute *noûs* (ὅλη νοῦς γίνεται, § 19), et monte à l'Olympe.

Il y a là, si l'on peut dire, un cercle vicieux dans le chemin du salut qui s'exprime par cette phrase : « il faut que celui qui rend grâce à Dieu lui demande le bon *noûs* » (§ 22), à moins que ce bon *noûs* ne soit conçu comme la grâce qui invite l'homme au bien, et qui s'augmente par la prière et la charité. Il est dit que « le *noûs* pénétrant dans l'âme pieuse la conduit à la lumière de la connaissance » (§ 21), mais, d'autre part, c'est la connaissance qui constitue la piété. On dirait que le bon *noûs* surajouté aux facultés est aussi une addition à la doctrine primitive de l'hermétisme.

Cette connaissance de Dieu se présente elle-même sous différents aspects. Tantôt c'est une sorte d'extase qui semble enlever l'âme loin du corps et qui se fait dans le silence, « car sa connaissance est un silence divin et l'absence de toute sensation » (§ 5), tantôt ses merveilleux effets semblent se produire en Tat par le simple exposé de la doctrine de son père : « Tu nous as remplis, ô mon père, de la bonne, de la meilleure vision, et peu s'en faut que l'œil de mon intelligence

(1) Cette humanité se recrute-t-elle à la fois parmi les anciens pécheurs et parmi les âmes fraîchement sorties de l'âme du monde?

ait été béatifié (1) par une telle vision », etc. (§ 4). Mais la vision, si haute qu'elle soit, ne conduit à la divinisation qu'après la mort (§ 6) (2).

Tel est ce morceau important, qui semble avoir voulu analyser et développer certains points touchés dans l'*Asclepius*. Les fondements sont les mêmes, mais, du moins dans le dernier état, la migration des âmes dans les animaux est niée plus fortement : c'est le *noûs* de chacun qui est son bourreau après la mort; l'apothéose de l'extase est mieux expliquée ainsi que la distinction du *noûs* ordinaire et du bon démon; l'auteur maintient les dieux, mais son cœur n'y est pas attaché. Autant de raisons pour assigner à la Clef une date plus récente (3).

Toutefois elle est antérieure à Lactance. On lit au § 5 : « ceux qui peuvent puiser quelque chose de plus à cette vision sont le plus souvent endormis par rapport au corps [attirés qu'ils sont] vers cette très belle vue, comme il est arrivé à Ouranos et à Kronos nos ancêtres ».

C'est à quoi Lactance a fait allusion pour prouver que Saturne n'était pas né du ciel, mais de l'homme Uranus : *quod esse verum Trismagistus auctor est, qui cum diceret admodum paucos extitisse in quibus esset perfecta doctrina, in his Uranum Saturnum Mercurium nominavit cognatos suos* (4).

La coïncidence n'est pas parfaite, puisque le Trismégiste ne parle pas de son ancêtre Hermès; mais c'est le cas dans l'*Asclepius* (5) et Lactance a pu bloquer les deux passages.

ONZIÈME TRAITÉ.

De l'intelligence à Hermès (6).

Cette fois, c'est Hermès Trismégiste en personne qui reçoit l'instruction. Son maître (δεσπότης) est l'intelligence (νοῦς), non point Dieu, qui est au-dessus de l'intelligence, ni une intelligence supé-

(1) ἐσεβάσθη est cependant un peu moins fort.

(2) Les mss. sont formels : ἀδύνατον γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου. Nous avons déjà noté (*RB.* 1925, 385), l'arbitraire de Reitzenstein qui a lu δύνατον avec Patrizzi (*Archiv...* VII, p. 404).

(3) L'*Asclepius* a connu le grand ouvrage à Tat, mais celui-ci est un abrégé qui peut être assez postérieur.

(4) *Div. Inst.* I, 11, 61.

(5) XXXVII : *Hermes, cuius avitum mihi nomen est.*

(6) Nous avons vu (*RB.* 1925, 394) que saint Cyrille (*PG.*, LXXVI, c. 580) semble avoir donné pour titre à l'ouvrage Ἑρμοῦ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ νοῦν.

rieure comme serait celle d'un dieu, car des dieux il n'est pas question, mais une participation de l'intelligence divine, un influx divin dans son âme, comme on le verra au traité XII. Une fois instruit de cette manière extraordinaire, Hermès pourra comprendre le reste par lui-même (§ 22).

La doctrine est purement philosophique; aussi nous ne nous arrêterons pas à la comparer, par exemple, à celle de Plotin sur l'éternité, l'éon et le temps (1).

L'auteur s'évertue à prouver l'existence d'un seul Dieu, distinct du monde, qui cependant n'est pas seulement dans son ouvrage, mais qui est ce qu'il fait : αὐτὸς ὢν ὁ ποιεῖ (§ 14). Dieu ne peut vivre sans faire le bien, c'est sa vie, car il est seul la vie, le beau, le bien. Le bon hermétiste se devait de déclarer que le mal moral à son comble consiste à ignorer Dieu (§ 21). Il faut donc chercher à le connaître, espérer fermement qu'on pourra le concevoir, par une sorte de voie d'éminence qui suggère plus qu'on ne peut accumuler par des idées distinctes. Il semblerait en résulter que la tentative est désespérée, mais la conception, d'ailleurs contradictoire, du Dieu créateur qui est cependant identique à son œuvre, fournit une solution facile. Si l'on veut vraiment suivre la bonne voie, on rencontrera Dieu partout, on le verra partout, qu'on veille ou qu'on dorme, qu'on parle ou qu'on se taise : « car il n'est rien qui ne soit à l'image de Dieu » (§ 21). Mais lui-même, insiste Hermès, n'est-il pas invisible? — Non, répond l'intelligence, personne n'est plus manifeste, puisqu'on le voit à travers tout.

On voit que le salut est à bon marché. Il faut seulement s'en préoccuper et n'en pas désespérer. La vision de Dieu n'a rien de mystique, et il n'est pas promis autre chose pour l'autre vie. Il est vrai que l'enseignement ne porte que sur un point.

DOUZIÈME TRAITÉ.

D'Hermès Trismégiste à Tat sur l'intelligence commune.

Cette instruction d'Hermès à Tat renvoie au traité X, *la Clef,* pour la définition des hommes et des dieux (§ 1). L'étrange est que le révélateur qui cette fois est Hermès fait allusion au bon démon (2). Et le bon démon est encore cité pour une révélation très importante

(1) Ennéade III, livre VII.

(2) καὶ γὰρ ὁ ἀγαθὸς δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς, cf. X, 25.

qu'Hermès a entendue de lui (§ 8). On est donc porté à se demander si le traité n'a pas été interpolé.

Le point de départ est la psychologie. Beaucoup plus nettement que nulle part ailleurs dans l'hermétisme, l'intelligence est regardée comme une force issue de l'essence de Dieu — si Dieu a une essence! — et à laquelle l'homme s'unit sans qu'elle soit séparée de Dieu, comme le soleil éclaire par son rayon. L'intelligence est accordée à tous les hommes, et à quelques-uns dans une mesure qui fait d'eux des dieux, mais elle demeure cependant extérieure à l'homme. L'intelligence est une énergie qui agit même dans les animaux, mais alors elle n'est que nature, elle collabore à la nature, tandis que dans l'homme elle lutte contre les penchants naturels résultant de l'union de l'âme avec le corps. Il n'est pas dit que l'âme ait préexisté, mais qu'au moment où elle s'unit au corps, où elle y entre, elle se baigne dans la douleur et le plaisir. L'intelligence se montre à elle, et la guérit comme un bon médecin guérit un malade.

Cette psychologie éprouve la difficulté commune à tout panthéisme : comment concilier la fatalité et la liberté? Si l'intelligence domine l'âme, c'est tant mieux pour elle, est-ce bien l'âme qui a choisi? Évidemment non; elle subit plus ou moins l'action de la destinée au gré de celle-ci.

Aussi Tat pose-t-il la question de la responsabilité. Si tout est réglé par le destin, pourquoi punir les adultères ou les sacrilèges?

Hermès maintient d'abord énergiquement l'empire absolu du destin sur le monde des corps : « Il est prédéterminé que le coupable ait à souffrir : et s'il agit, c'est afin de souffrir ce qu'il souffre pour avoir agi » (§ 5). Mais aussitôt il déclare ne vouloir rien ajouter sur un sujet déjà traité et qui n'est pas celui qu'il a en vue. Et néanmoins, il le traite, mais d'une façon sournoise, où il faut peut-être voir la main d'un interpolateur. Le texte actuel se réfère à une doctrine du bon démon qu'Hermès a entendue de vive voix, et qui eût rendu les plus grands services si elle eût été écrite. Cette doctrine revient à dire que celui qui a le *noûs* en réalité ne commet pas le mal. Il est comme adultère, comme meurtrier, sans être adultère, ni meurtrier. Le *noûs* étant tout-puissant, agit comme il l'entend. La fatalité s'impose dans le domaine des actes, le *noûs* affranchit ceux qui le possèdent de la malice de l'acte et par conséquent de la responsabilité. Ce sont des choses que des initiés n'aiment pas à dire clairement. Aussi Ménard s'y est trompé; il traduit : « L'adultère n'est-il pas mauvais; le meurtrier n'est-il pas mauvais? Mais le sage, n'ayant pas commis d'adultère, souffrira, mais comme adultère; n'ayant

pas tué, il souffrira, mais comme meurtrier (1). » On nous ramène ainsi au juste souffrant de Platon : nous en sommes loin. L'ἐλλόγιμος que Ménard traduit le sage, est plutôt l'élu (2), celui dont on tient compte ou qui a pris le bon parti : « Mais l'élu, ô mon fils, ne sera pas puni pour avoir réellement commis l'adultère, mais comme s'il l'avait commis », et de même le meurtrier. « Et il est impossible d'échapper à la qualité de la mort, pas plus qu'à la naissance ; mais celui qui a l'intelligence peut éviter la malice. » En elles-mêmes ces paroles pourraient paraître susceptibles d'un autre sens, comme si le *noûs* préservait les élus même des actes mauvais, mais il faut tenir compte de l'interruption étonnée de Tat : l'adultère n'est-il donc pas un coupable? le meurtrier n'est-il donc pas coupable? A quoi Hermès répond comme nous avons dit (3).

S'il avait simplement voulu affirmer que le sage peut éviter les actions mauvaises, il avait bien des manières de le dire clairement, et il n'eût pas dit que le *noûs* domine et la fatalité et la loi.

Cette digression terminée, Hermès revient au point où il a laissé son sujet, l'action de l'intelligence dans les animaux. Tat s'étonne encore, car c'est ranger le *noûs* parmi les choses passibles et les passions. Hermès le concède, mais ne veut pas qu'on s'effarouche d'un mot qui signifie simplement l'être en tant que mobile. D'ailleurs ce qui importe plus, c'est de bien connaître la nature de l'homme. Dieu lui a donné l'intelligence (νοῦς) et le verbe (λόγος), c'est-à-dire le verbe proféré (προφορικὸς λόγος). Le *logos* est ici la parole, car l'auteur l'oppose à la voix (φωνή) des animaux, et note qu'elle est la même pour tous les hommes en dépit de la différence des langues. Celui qui se sert bien de l'intelligence et de la parole sera conduit par eux après sa mort dans le chœur des dieux et des bienheureux (§ 12). Le bon démon intervient de nouveau et avec lui le désordre dans la suite du discours. Le logos qui était parole semble devenir quelque chose de supérieur au *noûs*, ce qui serait contraire à tout l'hermétisme. Une correction s'impose (4).

(1) P. 84 : une note se plaint de l'obscurité de ce passage, peut-être lacuneux.

(2) Parthey, *selectus*.

(3) Voici tout ce passage : (§ 7) Hermès déclare que les élus, qui ont le *noûs* pour chef sont τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι, ce que Parthey traduit : *nequitiam abhorrentes*, mais qui est plutôt : « affranchis de la malice de l'acte ». Tat l'entend bien ainsi car il s'écrie πῶς πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ, ὁ μοιχὸς οὐ κακός; ὁ φονεὺς οὐ κακός; καὶ οἱ ἄλλοι πάντες; Hermès : Ἀλλ' ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας, ἀλλ' ὡς φονεύσας. Il eût été bien facile d'alléguer une accusation injuste, comme dans Platon : ici rien de semblable : le fait de l'adultère n'est pas contesté, mais le caractere coupable de l'adultère.

(4) § 13 ὁ γὰρ μακάριος θεός, ἀγαθὸς δαίμων, ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔρῃ εἶναι, νοῦν δὲ ἐν

D'ailleurs le *logos* ne paraîtra plus. L'auteur reproduit ce qui a été dit à la fin du traité v : « ce qu'il y a de plus léger dans la matière, c'est l'air; dans l'air, c'est l'âme; dans l'âme, l'intelligence; dans l'intelligence, Dieu » (§ 14), puis il expose les rapports de Dieu avec le monde et la matière : « Le monde est le grand dieu, image du plus grand Dieu, auquel il est uni, préservant l'ordre et le dessein du Père, la plénitude de la vie » (§ 15); rien ne périt, tout se renouvelle. L'homme a dans le monde sa place à part : il est le seul qui reçoive Dieu et soit associé à son essence : ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός (§ 19). Dieu converse avec lui seul, la nuit par des songes, le jour par des symboles, et il lui annonce l'avenir de maintes façons, par les oiseaux, par les entrailles, par l'air (διὰ πνεύματος), par les chênes... Si l'homme veut voir Dieu, il n'a qu'à contempler l'ordre du monde, la matière pleine de vie, avec les dieux et les démons et les hommes : et tout cela c'est Dieu. Est-il donc encore la matière? Pas précisément comme telle, mais c'est bien lui qui l'a mise en œuvre, de sorte que Dieu, c'est l'univers : καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν (§ 22).

Les derniers mots ne sont pas trop étranges comme conclusion normale de ce panthéisme : « ô mon fils, prosterne-toi devant cette doctrine, et sois fidèle au culte. Or, il n'y a qu'un culte de Dieu, c'est ne pas être mauvais. » τοῦτον τὸν λόγον, ὦ τέκνον, προσκύνει καὶ θρήσκευε. Θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν (§ 23). Lactance a cité cette fin (*div. inst.* VI, 25) *Trismegistus Hermes... de iustitia sic locutus est : hoc verbum, o fili, adora et cole. Cultus autem dei unus est malum non esse.* Il en était très édifié, jugeant qu'Hermès était d'accord avec les prophètes et pour l'idée et dans les mots. Peut-être en effet cette conclusion est-elle quelque peu étrangère à l'hermétisme, qui aurait relevé davantage la nécessité de la gnose. Elle y rentrerait, si pour éviter le mal il suffit de posséder l'intelligence, quelle que soit l'apparence extérieure et même le fait des actions. Mais il ne transpire au dehors qu'une excellente règle de morale.

On aura noté aussi le personnage singulier du bon démon, auteur d'une tradition non écrite, et qu'Hermès nomme Dieu premier-né (§ 8) et Dieu bienheureux (§ 13). La première fois qu'il apparaît (§ 1) pour un passage écrit dans le traité v, la pensée de l'auteur

ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, que Scott a remis sur pieds en lisant θεόν au lieu de λόγον. Ensuite ὁ οὖν λόγος ἐστιν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ, pourrait être corrigé en ὁ οὖν λόγος ἐστιν εἰκὼν τοῦ νοῦ, καὶ ὁ νοῦς τοῦ θεοῦ (*Scott, Parthey*), mais le texte des mss., s'il n'est pas une interpolation chrétienne, est du moins le fait d'un copiste chrétien.

est donc qu'Hermès, sans le citer, lui avait emprunté une pensée. Le but de l'auteur est sans doute de rehausser la révélation, puisqu'Hermès n'était qu'un homme. D'ailleurs l'Agathodémon connu à Alexandrie avait à peu près comme Hermès le rôle de révélateur de la vérité divine (1).

QUATORZIÈME TRAITÉ.

D'Hermès à Asclepios (2).

C'est une lettre d'Hermès à Asclepios. Il était absent lorsque Tat, avec une vivacité juvénile, l'a obligé à discourir longuement sur la nature des êtres; avec Asclepios qui est mieux instruit, il suffira de résumer la doctrine en quelques mots.

Quelle est cette doctrine? D'après Reitzenstein (3), l'auteur attaque également le dualisme et les gnostiques qui postulent plusieurs créateurs. Il n'y en aurait qu'un, qui serait la même chose que son œuvre.

Il nous semble au contraire que le monothéisme est parfaitement net. L'auteur insiste à satiété sur la différence entre celui qui agit et ce qui est fait. Dieu est Dieu, il est Faiseur ou Créateur, il est Père, étant le Bien. Seulement Hermès ayant fait de l'acte créateur le corps (4) ou l'essence de Dieu, affirme qu'il a toujours créé, et il le lie aussi étroitement que possible à son œuvre, sans cependant affirmer l'identité : « Deux (êtres) sont le tout : ce qui devient et celui qui fait, et il est impossible de séparer l'un de l'autre, car celui qui fait ne peut être sans ce qui devient, et ce qui devient ne peut être sans celui qui fait : chacun des deux est cela même qu'il est; et c'est pourquoi on ne peut ni séparer l'un de l'autre, ni séparer chacun d'eux de lui-même (5) » (§ 5). Quand on ajoute que les deux sont ἕν τῇ ἑνώσει, cela ne veut rien dire de plus, puisque l'un est le chef, l'autre le suivant (§ 6).

(1) C'est du moins ce que j'apprends par une note de M. Bréhier (Plotin, I, n. 2) qui renvoie à R. Ganszyniec, *de Agathodaemone*, d'après *Phil. Woch.*, 1921, p. 565.

(2) C'est le titre des meilleurs mss. (*Reitz.*, p. 196); dans Parthey : Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου Ἀσκληπιῷ εὖ φρονεῖν. Dans Cyrille *c. Iulianum* II, c. 597 : Γράφει γὰρ οὕτως Ἀσκληπιῷ ὁ ἐπίκλην τρισμέγιστος Ἑρμῆς, περὶ τῆς τοῦ πάντος φύσεως.

(3) P. 196, note 5.

(4) L'expression de R. *die Schöpfung ist der Leib der Gottheit* est équivoque, puisque *Schöpfung* peut signifier l'ensemble des choses créées. C'est ἡ ποίησις *das Schaffen* qui est le corps de Dieu.

(5) διὸ οὐκ ἔστι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου χωρισθῆναι, ὥστε οὐδ' αὐτὸ ἑαυτοῦ.

Aussi saint Cyrille n'a pas hésité à citer assez largement la seconde moitié du petit traité, car il a pensé avec raison qu'il était dirigé contre ceux qui attribuaient la création à d'autres qu'au Dieu suprême, en quoi il visait peut-être aussi bien les païens simples, comme a pensé Cyrille, que les gnostiques. Peut-être même en avait-il spécialement à des chrétiens qui exagéraient le rôle du Verbe dans la création.

Cet Hermès-là est donc tout à fait hostile à l'idée d'un dieu tellement transcendant qu'il ne serait pas le Créateur. Ceux qui pensent l'honorer ainsi, en réalité l'outragent, en lui attribuant l'orgueil ou l'impuissance. Qu'on n'allègue pas les défauts des créatures qui se produisent sans que l'ouvrier en soit responsable. Lorsqu'il ajoute que Dieu a créé pour être invisible (1), la formule est fort étrange. Elle apparaît comme une contradiction exaspérée de cette autre formule, hermétique (2), mais reconnue aussi par le judaïsme, le christianisme et beaucoup de sages, que Dieu a créé pour se manifester par ses œuvres.

On ne voit donc pas à quel traité plus développé, adressé à Tat, l'auteur fait allusion : nous n'avons encore rien rencontré d'aussi nettement monothéiste. Il nomme les dieux, mais comme l'œuvre des peintres, dont on doit conclure à l'œuvre de Dieu (3), et si Dieu a tout créé, il n'est même pas dit qu'il ait créé spécialement des dieux.

SEIZIÈME (4) TRAITÉ.

D'Asclepios au roi Ammon (5).

[1 et 2] Ce n'est plus Hermès qui parle, mais Asclépios son disciple. Ce qu'il écrit au roi est comme un couronnement et un *memento* de la doctrine. Il prend des précautions assez étranges. Peut-être trouvera-t-on qu'il s'est contredit... Ce serait la faute des traducteurs. Car, fidèle à l'hypothèse égyptienne, Asclépios adjure le roi de ne jamais permettre que ses écrits soient traduits en grec, et pour mieux dissimuler l'origine réelle de sa philosophie, il traite la philosophie des Grecs de vain bruit de paroles.

(1) διὰ τοῦτο γὰρ ποιεῖ, ἵνα ἀόρατος ᾖ [3]. On est tenté de lire ὁρατός avec Scott.

(2) XI, 21 s.

(3) Dans le texte de Cyrille, le mot θεούς est déplacé, mais il n'a pas cru devoir l'omettre, tant il est inoffensif.

(4) Nous rappelons que le n° XV n'existe pas.

(5) Ou ὅροι Ἀσκληπιοῦ.

[3] Invocation à Dieu, maître et créateur et père, qui est en même temps un et tout. Le tout et l'un ne sont pas deux êtres, mais forment la plénitude (πλήρωμα) qu'il ne faut pas diviser. [4] Comme échantillon du mélange qui se fait dans la nature par suite des actions réciproques, Asclépios cite les sources d'eau et de feu qui sortent de la terre; la terre est donc comme un office où se mêlent les choses d'en haut et les choses d'en bas, [5] sous l'action du soleil, démiurge d'où découlent toutes les bonnes énergies. [6] Dans ce soleil existe une substance intellectuelle qu'on ne peut que conjecturer (1). [7] Quant au soleil que nous voyons, il est comme le bon cocher qui conduit le char du monde; les rênes sont : vie, âme, esprit, immortalité, naissance. [8] Et c'est ainsi qu'il est le démiurge de tout, des choses immortelles comme des choses terrestres, [9] et qu'il opère les changements qui font la permanence des êtres.

[10b-11] Suit une interpolation assez manifeste sur les démons, dont le rôle sera indiqué plus loin et en termes différents. Ici les démons n'ont d'autre rôle que de punir, et ils s'acharnent contre le plus grand des crimes, l'impiété. C'est même le seul vice dont on ait à rendre compte; le reste peut être excusé par l'erreur, l'ignorance, l'emportement, la nécessité. Les châtiments sont temporels, tempêtes, guerres, famines.

[12] Nous revenons au soleil qui vivifie tout. De même que le monde intelligible gonfle le monde sensible d'idées diverses, ainsi le soleil répand la vie par sa vigueur; il reçoit [sans doute pour le renouveler] ce qui s'épuise et s'écoule.

[13] Sous l'autorité du soleil, il y a des chœurs de démons, bons ou mauvais, ou bons et mauvais. Ils sont rangés sous les planètes et à leur service. [14] Ils ont donc le pouvoir sur les choses terrestres, troublent les nations, les villes et surtout les particuliers, en s'installant dans les nerfs, les moëlles, les veines, les artères et même le cerveau et les entrailles. [15] C'est au moment de la naissance qu'ils s'insinuent, c'est-à-dire ceux qui dépendent de la planète dont l'action est dominante en ce moment. Mais l'accès de la partie raisonnable de l'âme leur est interdit. Elle n'est pas en leur pouvoir, parce qu'elle doit demeurer apte à recevoir Dieu.

[16] Celui qui reçoit un rayon [de Dieu] par l'intermédiaire du soleil (2) — cas qui n'est pas fréquent — est à l'abri de l'influence des

(1) Scott oppose le soleil qu'on peut voir et Dieu qu'on ne peut que conjecturer. Mais ce ne doit pas être le Dieu suprême qui est tout; c'est la substance intellectuelle du soleil, dont l'auteur ne sait rien dire de plus.

(2) Scott raye cette intervention du soleil, si caractéristique de toute la théorie.

démons et même des dieux, mais les autres se laissent aller à subir l'action des démons, et c'est en cela que consiste la destinée fatale (εἱμαρμένη), selon la doctrine d'Hermès.

17] « Donc : le monde intelligible dépend de Dieu, le monde sensible de l'intelligible ; le soleil, de la part de Dieu, dispense le bien à travers l'intelligible et le sensible, c'est-à-dire joue le rôle de démiurge (1). » Autour du soleil, huit sphères, une pour les astres fixes, six pour les astres errants, une pour la terre : les démons dépendent de ces sphères, les hommes des démons ; tout dépend de Dieu.

18] Dieu est Père de tous les êtres, le soleil est le démiurge, le monde organe de cette création. 19 Mais en somme, toutes choses sont membres de Dieu ; Dieu est donc tout. Lorsqu'il fait tout, il se fait lui-même, sans commencement et sans fin.

En attribuant son œuvre à Asclépios, l'auteur avait sans doute conscience d'opérer une transformation dans l'hermétisme, et par conséquent de n'être pas en parfait accord avec la doctrine. Son panthéisme est affiché, quoiqu'il garde à Dieu les noms de Maître et de Père. Le Soleil, dont le rôle perçait déjà dans l'Asclepius, devient en fait le démiurge, c'est-à-dire celui qui donne la vie au monde, l'intermédiaire obligé entre Dieu et le monde, même entre Dieu et la partie raisonnable de l'homme. Il n'est plus question du *noûs!* En revanche, les démons jouent un grand rôle. Il paraît impossible de placer la composition de ce petit traité avant la fin du IIIe siècle, sinon avant le début du IVe.

DIX-SEPTIÈME TRAITÉ.

Nous n'avons que la quinzaine de lignes qui terminaient un entretien de Tat avec un roi. La conclusion de Tat, c'est qu'il faut adorer les idoles parce qu'elles contiennent des idées du monde intelligible (2).

C'est la doctrine de l'Asclépius. Comme elle est attribuée à Tat, ce dialogue doit être plus récent.

DIX-HUITIÈME MORCEAU.

Nous ne pouvons vraiment plus dire *traité,* car c'est ici un discours solennel, prononcé dans une assemblée de gens honorables

(1) Scott raye tout le sensible, ce qui détruit tout le système.
(2) En lisant νοητοῦ l. αἰσθητοῦ avec Scott.

(ὦ τιμιώτατοι), un panégyrique des rois. A vrai dire il ne subsiste que l'exorde et la péroraison, car les développements de l'exorde exigeraient un corps du discours très étendu. Et comme ces parties étaient celles qui prêtaient le plus au lieu commun; même chez les logographes attiques, on peut se demander si nous n'avons pas ici un passe-partout servant de cadre à des thèmes plus actuels.

Cependant l'orateur célèbre la concorde des rois, c'est-à-dire des empereurs romains, et Reitzenstein désigne avec vraisemblance Dioclétien et ses collègues. Le discours a pu être tenu en Égypte : les rayons du soleil semblables à des mains sont gravés indéfiniment sur les parois rocheuses d'El-Amarna, répandant la bénédiction et la vie sur le roi Khouniaton.

Pourquoi cet éloge de la royauté plus encore que de certains rois termine-t-il le *Corpus* hermétique? Reitzenstein a pensé (1) que l'orateur voulait ainsi accréditer précisément la collection du *Corpus*. Et cependant il n'est pas certain qu'elle ait existé alors, et il n'est fait aucune allusion à des écrits. On doit reconnaître, avec le distingué critique, que l'auteur s'inspire de l'hermétisme, soit à cause des titres qu'il donne à Dieu, soit surtout à cause de l'importance de la gnose, soulignée d'un mot (2). Son idée vraiment religieuse est de rattacher l'éloge des rois à la louange de Dieu, soit au début, soit à la fin du discours. Si l'orateur se sent insuffisant, il compte sur Dieu pour suppléer à ce qui lui manque. Il semble qu'il y a encore des dieux, mais tout à fait dans la pénombre. Je ne sais comment Ménard et Reitzenstein ont cru pouvoir constater une certaine parenté de style entre XVI et XVIII. Ce dernier morceau est écrit dans le style sophistique des rhéteurs, avec une recherche d'effets qui touche à l'emphase. De toute façon l'hermétisme du morceau est si peu caractéristique qu'il était à peine opportun d'en parler ici.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

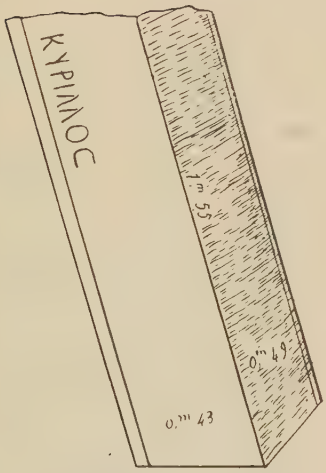
(*A suivre.*)

(1) *Poimandres*, p. 207.

(2) οὕτωσὶ δὲ καὶ ἡ γνῶσις τοῦ παντός, ἥπερ ζωὴν πᾶσι πρυτανεύει (§ 13).

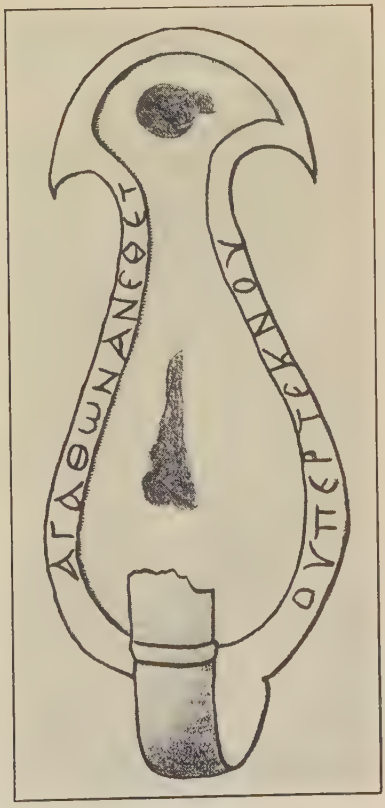
Cl. Savignac.

1. Épitaphe d'Anatolia.



2

Couvercle de sarcophage.



3. Lampe de bronze.

II

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

1. Jérusalem. — En pratiquant les tranchées de fondations d'une nouvelle maison dans le champ situé à l'ouest de Saint-Étienne, à 170 mètres de l'enclos, des ouvriers mirent à découvert un pavement de mosaïque au début du mois de juin dernier. Au milieu de motifs ornementaux usuels, losanges de bouquets, torsades, bordures de pointes, sur lesquels nous n'avons pas à insister pour le moment, la fouille n'étant pas achevée, le nettoyage exécuté soigneusement par le Frère M. Salamin fit apparaître une belle inscription grecque insérée dans un cartouche à oreillettes. Comme on le constate par la photographie ci-jointe, prise sur le terrain même par le P. Savignac, les lignes de ce texte sont disposées dans le sens transversal du cartouche et non dans le sens longitudinal qui serait plus normal. L'intérieur du cadre mesure $1^{m},57$ de long sur $0^{m},63$ de large; la hauteur des lettres va de $0^{m},12$ à $0^{m},135$, sans parler de quelques lettres réduites à $0^{m},05$, $0^{m},06$ en vue de gagner de la place. L'encadrement et l'inscription se composent de cubes noir bleuté; des alignements de cubes rouges séparent les lignes. Une lacune malheureuse a entamé quatre lignes du texte dont la restauration complète demeure malaisée. Voici notre lecture que nous publions ici avec l'autorisation aimable de M. J. Garstang, Directeur du Service des Antiquités. Pl. XIX, 1.

Ἐνθάδε κ[ε]ῖτ(αι)	*Ci-gît*
Ἀνατολία	*Anatolie*
ἡ Ἀραβ[ισσην]ὴ	*d'Arabissos*
ἡ τοῦ [Μαυρικίου?]	*sœur de* Maurice (?)
ἡ καλ[ὸν τὸν]	*qui ayant*
ἀγῶν[α ἀγω]-	*combattu le*
νισαμένη κ(αὶ)	*bon combat et*
Θ(ε)ῷ ἑαυτὴν	*s'étant consacrée*
ἀναθεῖσα ἐκοι-	*à Dieu, s'endormit*
μήθη δὲ μην[ὶ]	*le 21 du mois*
Ὀκτοβρίῳ κα′	*d'Octobre de*
ἰνδ(ικτιῶνος) γ′.	*l'indiction 3.*

Anatolia, quoique moins fréquent dans les textes qu'Anatolios, n'est pas inusité comme on s'en rend compte par l'hagiographie (1).

(1) Cf. *Martyrologes orientaux, PO.*, X, p. 39, 278. *Anal. Bolland.*, XXXVI-VII, p. 264.

L'ampleur de la boucle de la cinquième lettre de la 3e ligne indique un **B** plutôt qu'un **P** dont la boucle est partout beaucoup plus resserrée. De prime abord on pourrait compléter ce début par Ἀράβισσα, gentilice féminin d'Arabios. Mais la fin de la ligne conserve un petit **H** qui semble précédé d'un **N**. Le mosaïste a été contraint par la longueur du mot à user pour la finale de petites lettres comme dans les dernières lignes. Le gentilice féminin Ἀραβισσηνή convient suffisamment dans ce cas pour combler la lacune. Ἀραβισσός (1), siège suffragant de Mélitène en Petite Arménie, appartient à la région qui donna le jour à de célèbres personnages palestiniens tels que saint Euthyme, saint Théodose et son successeur Sophrone, saint Jean l'Hésychaste, saint Sabas, saint Théognius et tant d'autres Arméniens et Cappadociens qui vinrent peupler les monastères de la Ville sainte et de son désert.

Arabissos est surtout connue pour être la patrie de l'empereur Maurice (582-602) qui la rebâtit après un tremblement de terre. La mort tragique de Maurice et de ses fils ordonnée par l'usurpateur Phocas frappa les imaginations au point que dans certains milieux il passa pour martyr (2). Sa résignation fut en effet admirable, s'exprimant par ce verset plusieurs fois répété du psaume 118 : « Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont équitables! » D'après un ménologe grec, l'une des filles et la sœur du *basileus* massacré échappèrent à Phocas et vinrent chercher un asile à Jérusalem. Nous ne savons pas malheureusement leur nom. Mais une conjecture assez plausible se présente ici. Anatolie pourrait être la sœur de Maurice l'Arabissénien. De sa fille née à Constantinople on n'aurait pas dit qu'elle était d'Arabissos, mais bien de sa sœur née dans ce pays. En ces conjonctures la lacune de la 4e ligne comporterait la disparition de Μαυρικίου dont la finale serait écrite avec des ligatures ou des lettres moindres (3).

Le passage de II Tim. **4**, 7 des lignes 5 à 7 emprunté comme allusion à des tribulations traversées par Anatolie trouve une heureuse application dans cette hypothèse. Le verbe ἀνατίθεμαι de la

(1) Aujourd'hui Yarpouz. Cf. Tournebize, *Dictionn. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, art. *Arabissus*. Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, II, p. 358 ss. Sur le gentilice Ἀραβισσηνός voir Estienne, *Thesaurus*, I B, 1856.

(2) L'auteur de la Vie de Jean le Jeûneur écrit : Μαυρίκιον τὸν πάλαι μὲν δικαιότατον καὶ πραότατον, νῦν δὲ ἤδη καὶ μάρτυρα. *PG.*, CXXXIV (Zonaras) 1272 note 72. Leroy et Nau, *Légendes syriaques*, *PO.*, V, 773 s.

(3) Ces princesses avaient dû être attirées à Jérusalem par la présence dans cette ville de l'abbesse Damiana, sœur ou belle-sœur de Maurice et mère de l'abbé Athénogène qui devint évêque de Petra. J. Mosch (ch. 127) raconte que Damiana avait reçu et guidé dans son pèlerinage une de ses nièces qui était aussi nièce « du très fidèle basileus Maurice ».

9e ligne implique une consécration à Dieu plutôt qu'une simple recommandation de l'âme laquelle s'exprime par παρατίθεμαι. Après 602, date de la mort de Maurice et de la fuite des princesses, l'indiction 3e tombe en 615 et en 630. C'est l'époque où Modeste s'occupa de la restauration des sanctuaires dévastés par les Perses. Chosroès ayant d'ailleurs mis ses troupes en branle sous prétexte de venger la mort de Maurice son bienfaiteur, les membres survivants de la famille de ce dernier n'eurent rien à craindre des envahisseurs. Du reste, la construction de la chapelle funéraire n'a pas suivi nécessairement sans délai la mort d'Anatolie. On peut la dater de plusieurs années après 614 (1).

2. Jérusalem. — Collection du patriarcat grec orthodoxe. Plaque de mauvais marbre de forme pentagonale. Hauteur jusqu'au sommet

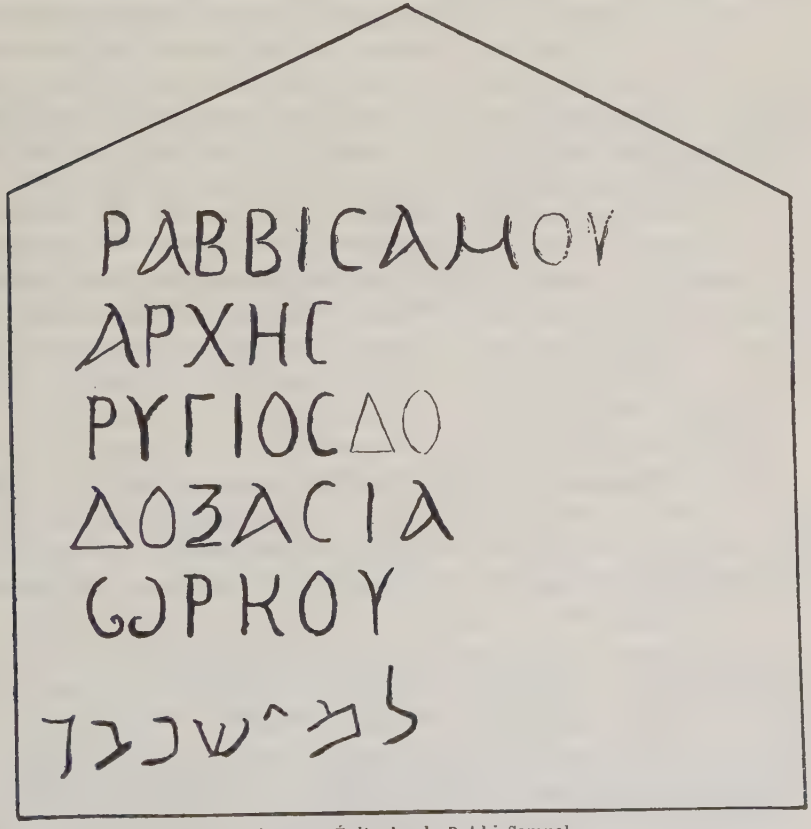


Fig. 1. — Épitaphe de Rabbi Samuel

(1) La forme tourmentée des lettres est un indice qui confirme cette date. A Mâdabâ, les ω fleuris et les N avec barre transversale bouclée se rencontrent déjà dans les mosaïques

de la pointe 0m,265; largeur 0m,26; épaisseur 0m,04; hauteur des lettres 0m,02. Inscription à moitié effacée. Provenance inconnue. Fig. 1.

Ῥαββὶ Σαμου[ὴλ]	*Rabbi Samuel*
Ἀρχ[ι]σ[υνάγωγος Φ]	*Archisynagogue,*
ρύγιος Δ[ορυλαεύς.]	*Phrygien de Dorylée* (?)
δόξα σ(ο)ι α[ἰώνιος]	*A toi la gloire éternelle* (?)
ὡρκου[μένη	*promise avec serment . .* (?)
לבוישכבך [שלם]	*Paix à ton sommeil.*

Notre restauration demeure nécessairement hypothétique et laisse place à d'autres interprétations peut-être mieux fondées. Nous avons tenu compte de l'itacisme dans ἀρχησ. Deux villes de Phrygie peuvent être envisagées : Dorylée et Dokimaeon (1). Aussi Δοκιμαῖος ou Δοκιμηνός restent possibles. La formule de glorification s'appuie sur *Sagesse* x, 14 : καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν αἰώνιον. Le parfait ὡρκουμένη serait pour ὡρκωμένη en raison de la confusion fréquente entre les différents thèmes de contraction. Peut-être devrait-on maintenir le substantif ὅρκου suivant une restitution différente. La finale hébraïque répond à la formule fréquemment usitée ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς σου (2).

3. Jérusalem. — Couvercle de sarcophage trouvé avant la guerre au sommet de la montée du mont des Oliviers qui passe au *Dominus flevit,* et encastré depuis peu dans un mur de pierres sèches face à l'angle nord-est de l'enclos des Sœurs Bénédictines, consistant en un bloc de *mezzy helou* taillé en triangle sur 0m,75 de base et 0m,37 de haut. Pl. XIX, 2.

Sur l'un des côtés est gravé en lettres de 8 centimètres en moyenne ce simple nom Κύριλλος. L'une des petites faces se présente si fruste que l'on peut se demander si elle n'a pas été brisée, puis marquée plus tard d'une croix assez grossière. Aurions-nous là un débris de la nécropole des évêques de Jérusalem à l'*Apostoleion* ou *Éléona?* Cf. *RB.,* 1924, p. 612.

4. Jérusalem. — Lampe de bronze qui nous est passée par les mains il y a plusieurs années sans que nous puissions dire ce qu'elle

de l'église des saints Apôtres qui date de la fin du vie siècle. Sauf les itacismes κιτ(αι) et μηνη, notre inscription présente une orthographe correcte et une rédaction soignée.

(1) Sur les Juifs en Phrygie, voir Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain,* I, p. 191.

(2) Müller et Bees, *Die Inschriften der Jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom.* nos 117, 118, 119, 160, 174, etc., où l'on rencontre aussi la 3e personne ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ, αὐτῆς.

est devenue ni d'où elle provenait. L'inscription indique qu'elle fut placée comme ex-voto dans un temple ou dans un tombeau. L'objet a 0^{m},205 de long. Pl. XIX, 3.

Ἀγάθων ἀνέθετο ὑπὲρ τέκνου. *Agathon a dédié pour son enfant.*

5. Jérusalem. — Colonnette de mezzy rouge provenant du Saint-Sépulcre et appartenant à la collection du Patriarcat grec. On y lit cette inscription gravée verticalement et dont l'orthographe témoigne d'une basse époque :

ΟCΥ ΚΑΤΙΚΟΥΜΕΝΙ ΑΜΑΡΤΟΛΗ ΕΞΕΛΑΤΕΤΕ, pour

ὅσοι κατηχούμενοι ἁμαρτωλοὶ ἐξέλθετε.

Tous les catéchumènes (et) pécheurs, sortez!

Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, le renvoi des catéchumènes se fait en ces termes : ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε, de même dans la liturgie de saint Basile. La formule ci-dessus était probablement particulière à l'ancien usage de Jérusalem.

6. Gaza. — L'inscription suivante que nous avons relevée en octobre 1920 chez le curé grec de Saint-Porphyre à Gaza est gravée sur une plaque de marbre qui se trouvait alors fixée dans un mur de la terrasse. En 1923, elle avait disparu pour une destination inconnue. La *Néa Sion* en a publié une simple copie en 1914, p. 918, et M. Bleckmann l'a signalée dans une revue épigraphique de la *ZDPV*, 1915, p. 238, mais sa lecture est à rectifier sur deux points. Il n'est donc pas inutile, ne fût-ce qu'au point de vue paléographique, d'en donner ici un fac-similé. Fig. 4.

Ἔνθα κεῖτ[αι] | τὸ λ(ε)ίψανον | τρισμακαρίο[υ] | καὶ ἐν ἁγίοις |
π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Εἰρη|ναίου τοῦ πρεσβ(υτέρου) |
τὸ δὲ πν(εῦμ)α παρὰ | τῶ θ(ε)ῷ. Ἀμήν † | Ἀνεπάη δὲ
μη|νὶ Αὐδ[υ]ναίῳ ζ′ | ἔτους ιφ′.

Ci-gît la dépouille mortelle de notre père trois fois bienheureux et parmi les saints, le prêtre Irénée; mais son esprit est auprès de Dieu. Amen. Il est mort le 7 du mois d'Audynaeos de l'année 510.

Il n'est pas sûr qu'il y ait eu la place pour τοῦ avant τρισμακαρίου. De plus la résolution en πατράσιν et en πρεσβευτοῦ de l'abréviation des lignes 5 et 6 est insoutenable. L'expression τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν est courante dans l'hagiographie byzantine, spécialement dans les titres des notices sur les saints. On la retrouve en partie dans une épitaphe de Gaza d'un certain diacre Abraamios fils de Patricius. D'après le point de départ de l'ère de Gaza fixé par M. Clermont-Ganneau (*Archaeol. Res.*, II, p. 420), c'est-à-dire 61-60, la date de

notre épitaphe répond à 450 de l'ère chrétienne. Le 7 Audynaeos équivaut au 2 janvier. Nous savons par Marc Diacre que le calendrier de Gaza devançait de cinq jours le calendrier romain et que la fête de l'Épiphanie (6 janv.) tombait le 11 Audynaeos.

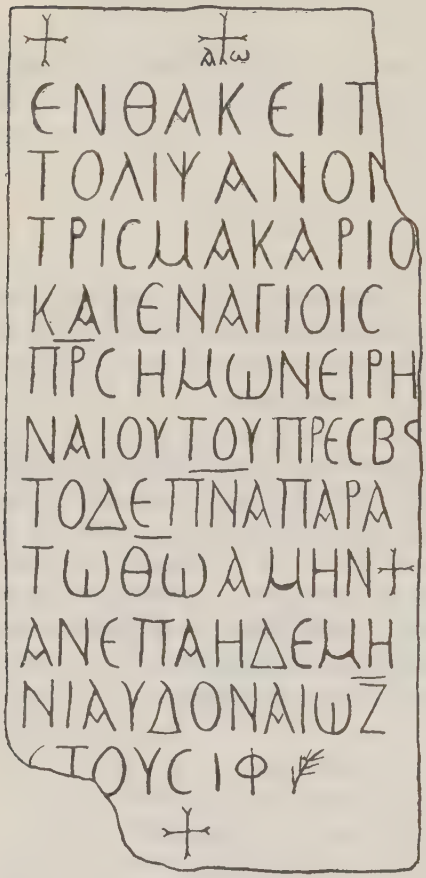


Fig. 2. — Gaza. Épitaphe d'Irenée.

7. Abou Ghôch. — En creusant les abords de la nouvelle église de l'Arche d'alliance au sommet de la colline d'el-Azhar en vue d'y faire quelques plantations, des ouvriers rencontrèrent quelques blocs d'appareil gisant sans ordre sous le sol. Sur l'un de ces blocs apparut un cartouche à queues d'aronde dans lequel était gravée l'inscription : VEXILLATIO LEG. X FRE. Fig. 3 (1).

Cette nouvelle attestation épigraphique d'un *Détachement de la dixième légion Fretensis* évoque naturellement le texte semblable encastré vers la porte de la crypte de l'église médiévale de la Source de Qariet el-'Enab et qui fut étudié minutieusement dans *RB.*, 1902, p. 430 ss. Les différences entre les deux inscriptions se réduisent à peu de choses. Le texte récemment découvert n'a pas la ligature du T et de l'I, et le chiffre n'est pas accosté de feuilles de lierre. A part ces détails la forme des lettres est la même et témoigne d'une même époque, celle des Antonins. La diminution des barres horizontales de E, F, L, la tendance de la barre inférieure de F à se rapprocher de la barre supérieure, l'inclinaison de la barre supérieure de T et de la ligne médiane de A, la courbe rentrante au bas du G sont

(1) Longueur du cartouche à l'intérieur du cadre 0m,31, hauteur 0m,215; hauteur des lettres 0m,055 ; épaisseur du bloc 0m,225.

autant de caractéristiques du IIe siècle et surtout de l'époque antonine. La mention de « Vétérans » étant absente, ces deux marques

Cl. Savignac.

Fig. 3. — Abou-Ghôš. Inscription latine.

appartiennent à un détachement de la légion en service actif à Jérusalem. Que ce corps se soit occupé de travaux agricoles en cette région fertile, cela n'empêche pas qu'il dut être établi sur ce point important de la route d'Aelia à Joppé pour garder cette voie et surveiller la contrée après l'écrasement des Juifs en 135 par les légions d'Hadrien. On conçoit fort bien que ce poste militaire, non content de garder la source sur la pente de la vallée, se soit fixé également sur le sommet d'el-Azhar si propice à faire le guet au début des défilés descendant vers la plaine maritime et sur le massif tourmenté qui se prolonge vers Jérusalem.

8. ʿAmwas. — M. Clermont-Ganneau a publié dans *Archaeol. Res.*, I, p. 86, une estampille plusieurs fois répétée sur le bord d'un grand vase circulaire et présentant le mot ΛΑΔΑΤΟC. Le savant maître regardait comme possible, mais moins probable, la lecture ΛΛΔΑ-ΤΟC. et proposait, en désespoir de cause, la restitution conjecturale de *L(ucius) A(urelius) Datos* pour *Datus*.

La lecture ΛΑΔΑΤΟC qui, à mon avis, doit être maintenue est susceptible d'être expliquée plus normalement par le génitif alexandrin

de Λάδας qui en classique fait Λάδα. Un génitif Λάδατος pourrait se justifier par l'analogie des formes présentées par les papyrus (Mayser, p. 253). Ce qui nous conduit à cette solution c'est l'estampille *Alexandri Lada* marquant une brique de la collection von Ustinow. (*CIL*, III, 6652). Le vase très épais d'ʿAmwâs sortait probablement de l'officine du tuilier *Ladas* de Joppé ou de telle autre localité de la plaine.

F.-M. Abel.

Jérusalem.

CHRONIQUE

I. — L'HOMME QUATERNAIRE EN GALILÉE.

Un membre de l'Institut archéologique anglais, M. Turville Petre, vient de découvrir en Galilée un crâne fossile qui présente les caractéristiques de la race humaine dite de Néanderthal (1). Spécialisé dans les études préhistoriques, le jeune savant poursuivait depuis quelque temps l'exploration des gisements paléolithiques et surtout des cavernes dans le massif montagneux galiléen qui borde à l'occident la plaine du *Ghoueir* ou de Génézareth. Son coup d'œil l'a guidé vers les grottes béantes aux flancs de la grande vallée d'*el-'Amoud*, et il a fait choix d'une des plus considérables, dont l'ouverture dans une falaise abrupte domine de 35 à 40 mètres le lit du torrent, à 1.500 mètres environ de son débouché sur le Ghoueir.

Quelques sondages lui ayant donné l'évidence que, sous le détritus relativement modique résultant d'un habitat récent gisaient des couches profondes qui avaient chance de conserver plus ou moins intacte leur stratification millénaire, M. Petre a entrepris une fouille très systématique. En peu de jours, sa première coupe avait traversé le conglomérat épais de $1^{m},50$ environ représentant l'habitat humain dans toute la durée des temps historiques. A la base de ce môle où apparaissaient des tessons néolithiques une couche d'éboulis provenant sans doute du plafond et des parois formait une démarcation précise. Sous ces éboulis, en effet, une sorte de brèche compacte remplaçait le limon noir du dessus. Plus le moindre vestige de poterie, mais des ossements fossilisés et des silex taillés qui, dès l'étage le plus élevé, présentaient un *facies* moustérien tout à fait typique (2).

(1) Le crâne type ayant été trouvé dans une grotte de la vallée du Néander, non loin de Düsseldorf, en Rhénanie.

(2) On se souvient que dans le langage des préhistoriens l'ère paléolithique, inaugurée au début des temps quaternaires ou pléistocènes se subdivise en multiples phases, suivant le progrès de l'industrie spécifiée par des noms empruntés aux gisements typiques Chelléen, Acheuléen, Moustérien [ou Moustiérien], Aurignacien [phase transitionnelle] et Solutréo-Magdalénien aboutissant à l'industrie néolithique.

C'est dans un horizon un peu plus bas, déterminé par de remarquables instruments de silex moustériens et acheuléens, que gisait le crâne aplati sous deux quartiers de roche et séparé de tout autres ossements. Quelques vertèbres, fragments de côtes et éléments d'une main — métacarpes et phalanges? — étaient épars au milieu de débris de cuisine presque au sommet de l'étage moustérien. L'explication de ce désordre est fournie par les deux roches massives effondrées sur le crâne et dont la place originelle est nettement visible au plafond : ou bien leur chute a causé la mort de l'habitant et dépecé son cadavre demeuré ensuite sans sépulture dans la caverne pour longtemps désertée ; ou bien la catastrophe a seulement bouleversé une sépulture peut-être déjà séculaire dans un ancien foyer. Cette seconde alternative devient presque une évidence pour quiconque a eu l'avantage d'être mis au contact immédiat des faits, sous la conduite du savant et aimable spécialiste qu'honore cette brillante découverte (1). Au début de la phase moustérienne le maître de céans avait reçu de la part des siens une honorable sépulture dans l'amas de cendres et de débris de l'antique foyer familial, devant l'entrée de la caverne. Les survivants abandonnèrent leur abri sous la menace de quelque danger et l'état de la grotte atteste que ce danger n'était pas chimérique. Les énormes blocs détachés du plafond défoncèrent la sépulture et, glissant sur un plan légèrement oblique, entraînèrent le crâne qu'ils firent pénétrer sous leur poids dans les couches archaïques du foyer. Le reste des ossements écrasés et disséminés se désagrégea par l'infiltration des eaux sauvages; les éboulis ultérieurs comblèrent ce trou. Quand de nouveaux occupants reprirent possession de la grotte, dans l'ère néolithique, trop de siècles les séparaient de leurs devanciers moustériens ou acheuléens pour qu'ils paraissent en avoir pu soupçonner l'existence.

Il faut laisser à M. Turville Petre le temps de classer le copieux butin paléontologique et archéologique de sa fouille et l'honneur de présenter lui-même l'*Homo galilaeensis* avec la documentation graphique utile. Nul ne saura mieux que lui définir le type de cet homme moustérien de Palestine, presque plus primitif que les autres néanderthaloïdes par la projection exagérée de ses arcades sourcilières et cependant aussi plus évolué par le relèvement déjà prononcé de sa calotte cérébrale. Ce sera le mérite et l'honneur de M. T. Petre d'avoir

(1) Je saisis cette occasion de remercier très cordialement M. T. Petre pour son charmant accueil au milieu des trésors archéologiques dûs à son habile exploration. A M. le professeur Garstang, qui m'a permis très libéralement de l'accompagner à la fouille, j'exprime une égale gratitude.

découvert ce premier feuillet palestinien — et asiatique (1) — des chartes de l'antiquité de l'homme, et d'avoir fait la preuve qu'en cette contrée aussi les cavernes peuvent être « les archives les plus précieuses de la préhistoire » (2).

II. — JÉRUSALEM. GLANURES ARCHÉOLOGIQUES.

1. *Au quartier juif.* — Des travaux de drainage et de fondation autour de la grande synagogue des Séphardîm (3) ont permis de constater que, sous la ruelle devant la façade, le roc est à une profondeur moyenne de plus de 6 mètres. Sur les rares points où il a été possible d'examiner une section verticale dans l'amas de décombres très bouleversés quelques tessons d'époque juive antérieure à l'Exil voisinaient avec des vestiges hellénistiques et de basse époque byzantine.

La restauration de masures par trop ruineuses autour de la petite place d'*el-Meidân* (4) ramène au jour quantité de beaux matériaux et d'épaves d'architecture : le tout débité et remis en œuvre au fur et à mesure. Quelques fragments de sculpture massacrée, des profils et surtout de nombreux blocs d'un dressage excellent avec des hauteurs d'assises de $0^m,55$ à $0^m,65$ n'eussent pas fait mauvaise figure dans quelque édifice de Justinien.

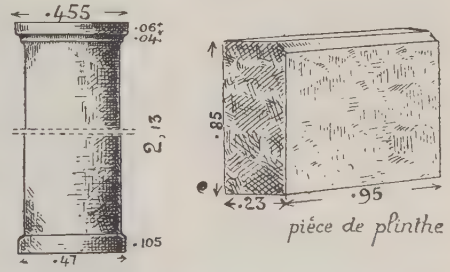


Fig. 1. — Lambeaux d'architecture au Meidân.

A l'orient et en contrebas du Meidân, à l'extrémité du quartier des Maugrebins, le grand établissement juif commencé en 1914 (5) prend une nouvelle extension, cette fois aux dépens des gourbis entassés contre la colline du haut quartier juif. Dans les puits forés pour les arcades qui portent le soubassement

(1) En 1921, M. Marcellin Boule observant que l'Asie n'avait pas encore livré des ossements humains paléolithiques pronostiquait d'importantes découvertes futures (*Les hommes fossiles*, p. 27). Sa prophétie n'aura pas attendu longtemps un beau début de justification.

(2) J. Déchelette, *Manuel d'archéol. préhistorique*, I, 94.

(3) Cf. *Jérusalem*, I, pl. III, dans *Ḥâret el-Yehoud*.

(4) Parfaitement saccagée par l'érection d'un hideux *W. C.* public planté au milieu, sur l'antique citerne.

(5) Voir *RB.*, 1914, p. 429-436.

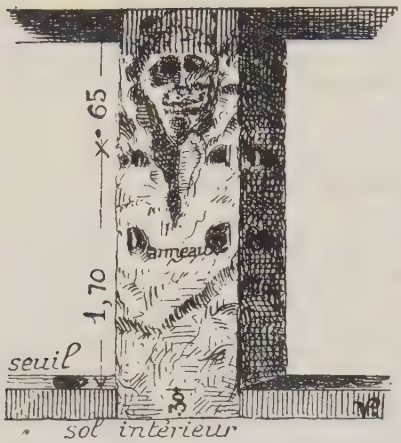


Fig. 2. — Saint-Pierre-en-Gallicante. *Néfès* funéraire.

de l'édifice neuf apparaît la suite du réseau de substructions byzantines décrites naguère. Parmi les fragments notés au hasard des visites, il y a en particulier une jolie colonnette intacte en calcaire blanc et d'abondantes pièces d'un dallage monumental.

2. *Saint-Pierre-en-Gallicante.* — Les Pères Assomptionistes poursuivent la restauration de l'église du Repentir de Saint-Pierre (1). Au cours des travaux préliminaires de consolidation du labyrinthe développé autour de la grotte, objet de la vénération traditionnelle, une curieuse sculpture a été découverte. Au nord de la grotte et en bordure d'une courette à ciel ouvert une salle que le T. R. P. Germer-Durand avait baptisée « la prison » s'ouvre par une large baie quadrangulaire ornée de deux piles de roc. L'une d'elles avait été renforcée de vieille date par une maçonnerie qui en couvrait la face intérieure. Un sondage dans cette bâtisse a révélé sur le pilier de roc un

Fig. 3. — Détail de la *néfès*. Dessin du P. Barrois.

(1) Cf. *RB.*, 1914, p. 71 ss.; 222 ss. et *Jérusalem*, II, 486 ss.; 504 ss.

masque humain sculpté en champ levé. L'exécution fruste mais vigoureuse décèle un certain tour de main. L'expression un peu farouche de ce visage déformé par quelques éraflures est étrange ; guère moins sa situation, mal en vue presque sous le plafond et à contre-jour (fig. 2). S'il n'y avait là que le passe-temps d'un désœuvré cet artiste musard eût-il fait l'effort de se hisser si haut pour travailler dans une position incommode? Et si l'endroit fut choisi avec intention, quelle peut bien avoir été cette intention?

Il faut éliminer d'emblée l'origine fortuite sous un ciseau dirigé machinalement. Toute hypothèse de figuration pieuse en relation quelconque avec le souvenir local de Saint-Pierre sera difficile à retenir faute d'explication satisfaisante. Tout compte fait, je ne sais voir qu'une interprétation plausible de cette impressionnante figure : l'assimiler aux images humaines plus ou moins rudimentaires qui, vers la fin des temps juifs et dans l'ère hellénistique, représentaient sur les parois des tombeaux la *néfèš* ou personnalité survivante du mort (1) et que les romano-byzantins remplaceront par des bustes et des portraits.

L'existence avérée de sépultures juives en cette région dans les périodes séleucide et macchabéenne autorise à supposer qu'avant d'être transformée en annexe du monastère l'excavation rocheuse avait été un tombeau. Dans le remaniement, on n'eut pas souci d'effacer la bizarre sculpture, facile du reste à dissimuler sous un crépissage; masquée plus tard par le support en maçonnerie qui redoubla le pilier de roc, elle est parvenue jusqu'à nous sans trop graves injures (2).

3. *Aux cavernes royales.* — Par une singulière coïncidence, peu de temps avant la trouvaille de Saint-Pierre un masque non sans analogie avait été relevé sur une paroi des Cavernes royales développées au cœur du Bézétha. Mais celui-ci n'offre pas, à beaucoup près, la même énergie de gravure et d'expression. Simple silhouette au trait — si je n'ai pas été trompé par un rapide coup d'œil à la lueur d'une bougie, — elle s'expliquerait assez comme une fantaisie de carrier, comparable au *keroub* découvert jadis par M. Clermont-Ganneau (3)

(1) Voir par ex. les sculptures de la caverne funéraire de *Sâris* en Judée (Macalister, *Q. S.*, 1902, p. 126), ou celles des tombes de l'*ou. Qânâ* en Haute Galilée (Ronzevalle, S. J., *Mélanges de la Fac. or.*, IV, 1910, p. 198 ss.

(2) A insister sur l'expression farouche et sur divers traits tournant à la caricature, on songera peut-être à quelque *defixio*, concevable aussi dans une tombe. L'hypothèse est cependant moins vraisemblable.

(3) *Archaeolog. Researches*, I, p. 243. La pièce est auj. au Louvre.

sur un autre point des Cavernes. On en jugera mieux après la publication que M. le capitaine Monckton prépare de ses trouvailles.

Depuis longtemps, en effet, cet officier anglais fort distingué consacre tous les loisirs de son service à explorer les antiques carrières souterraines du Bézétha pratiquement si mal connues jusqu'ici. Son habileté et son énergie à poursuivre une tâche exténuante et non sans périls ont été récompensées déjà par maintes constatations qui seront précieuses aux archéologues et aux topographes. L'exploitation des carrières « royales » a été beaucoup plus considérable qu'on ne le supposait; leur développement en profondeur est énorme et la liaison avec la soi-disant « Grotte de Jérémie » indubitable. Parmi les plus curieuses trouvailles indiquons seulement d'un mot certaine entrée fortifiée dont l'exécution technique révèle nettement l'époque du siège de Titus. Belle attraction, au fond de cet Hadès, pour les touristes émotifs en quête de souvenirs dramatiques! Mais attraction guère moindre pour les esprits rassis que préoccupent l'histoire du siège de l'an 70 et la connaissance du rempart septentrional de Jérusalem en ce temps-là. Ce thème est d'ailleurs à l'ordre du jour.

III. — AUTOUR DU REMPART D'AGRIPPA.

Car on ne saurait taxer la population de Jérusalem d'indifférence pour ses antiquités locales. Depuis un mois, par les rues et les bazars comme dans les intérieurs, il n'est bruit que du *mur*, de sa puissance, de la somptuosité de ses blocs. Le *mur* passe avant le problème angoissant de l'eau trop rare et les irritations de la politique. Chaque jour, dès que le soleil commence à tempérer sa rigueur, les désœuvrés — et ils sont légion ici — reviennent s'écraser sur les bords de la tranchée qui ramène à la lumière quelques blocs à refends et à bossage vaguement alignés à travers le plateau septentrional ou naît la vallée du Tyropœon. Que l'admiration de la foule s'exalte, se fasse grandiloquente et passionnée, rien de plus naturel en cette singulière cité : orientaux et occidentaux, juifs, musulmans et chrétiens, chacun prétend bien ne pas demeurer en reste d'intelligence ni d'intérêt; nul non plus n'est à court de souvenirs glorieux ou de noms illustres : David, Salomon, sainte Hélène, Omar et Saladin sont produits simultanément et avec un égal enthousiasme.

Il y a plus de surprise à voir l'archéologie, d'ordinaire circonspecte, se départir de tout sang-froid et se déchaîner en un dogmatisme aussi précaire mais beaucoup moins inoffensif que les fantaisies du folk-lore. A peine soupçonnait-on l'alignement d'une demi-douzaine

de blocs sans rien connaître encore de leur nature, de leur traitement, de leur appareillage, et déjà s'affirmaient les convictions axiomatiques : c'est le « grand mur », c'est le troisième rempart de Jérusalem ; c'est la confirmation des « découvertes » de Robinson ; et, en sourdine, de loin en loin : c'est le coup de grâce au Saint-Sépulcre... Non seulement cela s'est dit dès la première heure devant la fouille, mais cela s'en est allé, sous le couvert de noms et des titres professionnels impressionnants, émouvoir les lecteurs des feuilles publiques dans les deux hémisphères. Autour de ces quelques pierres, quiconque ne s'excite point sur le « mur d'Agrippa », fait figure d'ignare, si même il n'est pas incriminé de parti pris réactionnaire ; on doit adhérer à l'« évidence » de ce « troisième rempart » ; il y aura toujours le temps d'envisager après s'il y a là un rempart quelconque ! Aussi bien, après cinq semaines d'examen persévérant de chaque nouveau bloc exhumé, dois-je avouer que je vois de moins en moins la possibilité d'attribuer à cette bâtisse la qualification de « rempart » au sens d'une ligne de défense permanente réalisée par un ingénieur. A qui

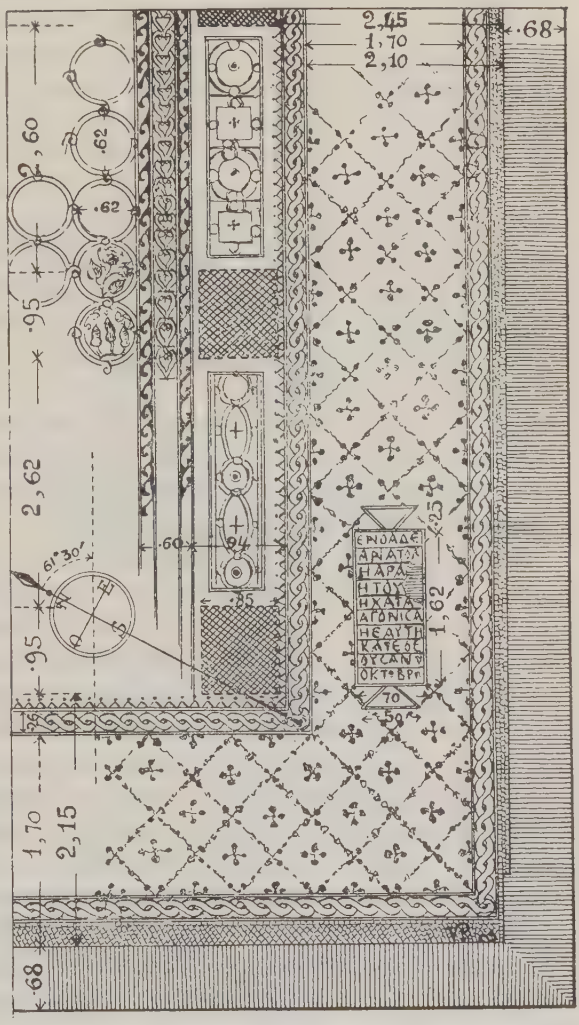


Fig. 4. — Situation de l'inscr. funéraire d'Anatolia.

s'empresserait de me déclarer inféodé à quelque théorie préconçue touchant les remparts de Jérusalem et l'authenticité du Saint-Sépulcre, il incombera de donner un solide fondement littéraire et surtout archéologique à ce jeune rempart d'Agrippa.

Si la *Revue* diffère encore de saisir ses lecteurs d'une documentation apparemment de si grave importance, on voudra bien croire qu'elle n'entend pas se dérober. Ce délai n'a que deux motifs, mais l'un et l'autre sans doute assez valables : 1° la fouille se poursuivant, il est indiqué d'en recueillir patiemment les données avant de risquer des théories que peut compromettre à toute heure une trouvaille imprévue; 2° cette fouille étant dirigée par M. le Dr Mayer et M. Soukenik, pour le compte de la Société archéologique juive de Palestine, l'amabilité même que ces deux savants mettent à nous accueillir nous impose l'obligation de ne les point devancer dans la publication des résultats.

En attendant que les faits puissent être produits avec le détail nécessaire, qu'il suffise d'en signaler la localisation générale et la relation avec le problème rebattu du rempart d'Agrippa, troisième enceinte septentrionale de Jérusalem juive.

Vers la fin de mai dernier, un propriétaire musulman creusait des fondations dans un terrain vague à l'O.-O.-N. de l'ouély Sa'ād-Sa'īd (1). Sous une mince couche de sol ameubli par la culture ses tranchées traversèrent les éboulis d'une médiocre construction byzantine et révélèrent un pavement de mosaïque dont l'étude et la sauvegarde préoccupèrent aussitôt le Service des Antiquités. Mal protégée par une trop faible épaisseur de sol, la mosaïque était dans un état pitoyable; c'est miracle que l'inscription définissant sa nature funéraire et sa date approximative (2) soit demeurée presque intacte. Il ne pouvait être question de la conserver en place, pas plus que les rares épaves de cette chapelle sépulcrale.

Tandis qu'on procédait à l'examen de ces débris, le propriétaire dirigeait ses fondations dans un autre sens, à travers la pierraille et les coupures de carrière usuelles en toute cette zone. A la grande déconvenue du pauvre homme, l'une des tranchées vint buter contre un bloc à refends trop massif pour se laisser discrètement mettre en pièces avant d'avoir attiré les regards d'aucun inspecteur des Antiquités. D'où l'obligation de modifier à nouveau le projet de tracé quand il

(1) Dans le plan de *Jérusalem* I, pl. I (édité à part), la fondation nouvelle se place en D 5, à l'ouest du mot *moulin*. Elle est à une cinquantaine de mètres au nord du « caveau romain » localisé dans le croquis de *RB.*, 1924, p. 433, fig. 1.

(2) Voir ci-dessus la monographie du P. Abel.

fut avéré qu'il y avait là des blocs de grand calibre dûment alignés. Peu de jours après une fouille officielle reprenait l'œuvre des terrassiers éconduits; malgré la lenteur de son allure elle n'a pu réussir encore à lasser ni la curiosité de la foule, ni l'ardeur des spéculations.

Il fallait d'autant plus s'attendre à voir intervenir l'étiquette sonore : « Mur d'Agrippa », que les blocs exhumés paraissaient bien s'encadrer dans la ligne extensive de ce rempart jalonnée naguère par Robinson au moyen de vagues « fondations » et de plus vagues « bases de tours » en pleine roche. Prolongeant de 200 mètres environ vers l'E.-N. l'axe de l'unique section positive décrite tant bien que mal par l'explorateur américain (1), ils la raccordaient apparemment aux trois ou quatre pierres analogues alignées au bord d'une citerne à 30 ou 40 mètres au N. de l'enclos de Saint-Étienne. Déjà, l'automne passé, la découverte d'un bloc semblable sous le carrefour de la route au delà de l'ouély Sa'ād-Sa'īd (fig. 5) avait excité les imaginations inflammables qui s'embarrassent peu de mensurations et d'arpentage pour établir avec confiance des raccords et bâtir des théories. Soudée par le même procédé sommaire à ces éléments anciens, la nouvelle trouvaille qui dilatait le circuit pouvait-elle représenter autre chose que le célèbre rempart?

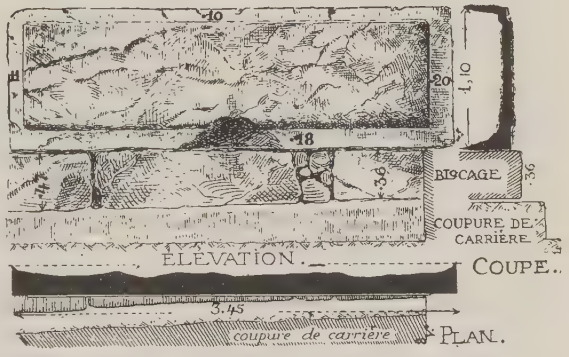


Fig. 5. — Bloc antique sur une fondation en blocage.

Sans compter qu'on remettait donc enfin la main sur ces vestiges tant exploités par Robinson et demeurés, après lui, presque insaisissables. Or, en plus d'un esprit par ailleurs indépendant, l'autorité de l'illustre pionnier pèse pour le moins aussi lourd que les réalités archéologiques. Tant pis si ces réalités sont précaires, ou si elles semblent aller à l'encontre des données historiques (2); le seul fait de cadrer avec la théorie de Robinson doit conférer à ces éléments archéologiques une évidence péremptoire!

(1) *Biblical Researches*, I, 314 s. (éd. de 1856).
(2) Cf. *RB.*, 1908, p. 182-204; 366-381.

Le malheur est que depuis les recherches du très distingué savant, en 1838, les méthodes d'investigation et de critique archéologique devenues plus précises nous ont rendus plus exigeants. Nous entendons contrôler avec toute la rigueur possible ce qui représentait à ses yeux des vestiges absolument « caractéristiques » du troisième rempart; et peut-être n'est-il pas trop présomptueux d'estimer que nous sommes aujourd'hui en mesure d'apprécier aussi correctement que lui les maçonneries contemporaines d'Agrippa.

Ce contrôle, poursuivi avec opiniâtreté depuis 1891, a fait naître en moi l'impression d'une théorie décevante, dont les bases archéologiques se dérobent à qui s'avise de les concrétiser sous le mirage des mots. Il y aura lieu d'en aborder une fois la discussion d'ensemble quand le moment sera venu de décrire la nouvelle section de muraille incorporée si allègrement dans ce rempart-fantôme.

L. H. Vincent, O. P.

Jérusalem, le 4 juillet 1925.

RECENSIONS

Hermetica..., by Walter Scott (1), volume II, *Notes on the Corpus Hermeticum*. 8° de 482 pp. Oxford, at the Clarendon Press, 1925.

Ce premier volume du commentaire des écrits hermétiques a été publié tel qu'il avait été préparé par le regretté M. Walter Scott. Il dépasse les espérances qu'avait fait naître la publication des textes et la traduction, car si l'on peut contester l'a-propos des restaurations proposées, on ne saurait méconnaître l'érudition de l'auteur. Elle lui a permis de rapprocher du texte des hermétistes celui des philosophes dont ils dépendaient plus ou moins et de mettre ainsi en lumière les nuances et les contradictions de ce syncrétisme mal digéré. De sorte que les médiocres traités du *Corpus hermeticum* sont maintenant plus favorisés que tel ou tel autre opuscule philosophique qui aurait été plus digne d'un commentaire. Nous avons été tenté, à l'apparition d'un tableau aussi complet, de ne pas continuer la publication de notre modeste esquisse. Elle nous a paru cependant avoir sa raison d'être d'après son but spécial. Le pire eut été sans doute de l'enrichir par des emprunts même reconnus. Nous n'avons donc fait *aucune retouche* dans un manuscrit déjà revu après l'apparition des textes de M. Scott, et nous indiquons dans cette recension les points qui nous ont paru les plus remarquables ou au contraire moins solidement établis. Il est dans la nature des choses qu'en pareil cas on souligne davantage les desaccords. Qu'il soit bien entendu que ces critiques de détail sont sans détriment de l'admiration que nous inspire un si bel ouvrage et si supérieur au nôtre.

Traité I. — La théologie de ce traité a été résumée par M. Scott. Il y a un Dieu suprême, caractérisé comme *Noûs* et comme « Vie et Lumière ». — Nous regardons cette seconde notion comme ajoutée après coup. — S : « Le Dieu suprême a trois fils, à savoir le Logos, le Démiurge-Nous, et l'Anthropos »... Mais le Logos et le Démiurge-Noûs sont « d'une seule substance » et finalement se résolvent en un. — Nous regardons le Logos comme ajouté après coup et la fusion des deux êtres en est l'indice. Mais nous sommes pleinement d'accord avec S. contre Bousset et Reitzenstein que « l'Homme » (ἄνθρωπος) a été emprunté à des penseurs juifs, sinon à Philon lui-même.

La source principale est le Platonisme, avec des ingrédients stoïciens, et aussi des réminiscences évidentes de la Genèse, déjà mises en œuvre par des philosophes judéo-helléniques. Les ressemblances avec le N. T. et les systèmes gnostiques ne prouvent pas un emprunt direct, mais plutôt une source commune. Si l'auteur a été influencé par le milieu chrétien, c'est moins dans ses conceptions que dans sa

(1) Cf. *RB.*, 1925, p. 432 ss. Nous oserons conseiller de ne lire cette recension que si l'on a eu la patience de parcourir l'article sur le *Corpus hermeticum* de ce même numéro.

manière de comprendre son rôle de prêcheur, s'adressant à toute l'humanité pour la conduire au salut. Il écrivait entre l'an 100 et l'an 200, à coup sûr avant la fin du IIIe s. puisqu'un extrait de *Corp.* I (§ 31.32) figure dans un papyrus de ce temps.

Traité II. — D'après S., Hermès en identifiant le *nous* au « lieu » (τόπος), se rapproche de Philon qui nomme lieu le verbe divin. « Il ne peut guère y avoir de doute que l'hermétiste, en employant ainsi ce mot, était directement ou indirectement influencé par quelque autorité juive » (p. 91).

Il y a cependant cette différence que Philon n'hésite pas à donner à Dieu même le nom de « lieu », ce qu'il justifie par une raison philosophique, mais qui a son origine dans l'exégèse allégorique de Gen. XXII, 3.4; XXVIII, 11 (cf. I *de somniis*, § 61), tandis qu'Hermès en posant le dilemme que l'espace est ou dieu ou divin a soin d'exclure Dieu pour conclure au divin. Ce divin est le *nous* et non pas le *logos*, car S. exclut comme nous, d'après Stobée, καὶ λόγος après νοῦς au § 12.

Date conjecturale, entre 100 et 250 ap. J.-C.

Traité III. — S. cite la cosmogonie de Philon de Byblos, attribuée à Sanchoniaton, et, sauf le caractère matérialiste beaucoup plus accusé de cette cosmogonie, il trouve entre les deux documents une ressemblance étroite. — Mais le peu de ressemblance qu'il y a pourrait bien venir de ce que les deux écrivains ont connu la Genèse. Ils n'écrivent pas dans le même esprit, comme S. le reconnaît, et c'est ce qui importe le plus. Nous avons cru reconnaître dans la Cosmogonie de Philon de Byblos des éléments égyptiens (1); S. ne semble pas avoir cherché de ce côté. Nous savons maintenant par les merveilleuses découvertes de M. Montet combien la tradition était fondée qui rattachait Byblos à l'Égypte.

Date conjecturale, le Ier siècle ap. J.-C.

Traité IV. — Complètement platonicien. Au § 1 οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ pourrait être une addition chrétienne. — Nous avons pensé que c'était plutôt une formule que l'hermétiste n'admettait qu'en l'expliquant. S. reconnaît le caractère allégorique du cratère. Dans l'analyse qui doit servir de base à la datation, l'emprunt déguisé au christianisme lui paraît douteux (p. 135) : c'est pourtant à cela qu'il incline nettement dans le commentaire (p. 142) : « L'explication la plus satisfaisante est d'admettre que l'auteur... quoique païen, a entendu parler ou lu quelque chose d'une invitation chrétienne au baptême, et en aurait adapté quelques pensées à son propre dessein. » La date serait donc la fin du IIIe s. L'emploi du cratère chez les anciens est soigneusement décrit.

Traité V. — Platonisme mêlé de quelque nuance de panthéisme stoïcien. Peut-être une trace d'influence juive lorsque Dieu est nommé « le lieu » de toutes choses (§ 10); et peut-être aussi dans l'emploi de κύριος (§ 2). Date conjecturale, le IIIe s. ap. J.-C., mais aucune trace d'influence chrétienne. « Le ton de l'hymne qui termine le traité n'est pas grec, mais égyptien » (p. 168). — Cela est vrai surtout de la tendance à identifier Dieu et son adorateur; car la subtilité et l'opposition voulue des termes sentent bien la rhétorique grecque.

Traité VI. — Le plus pessimiste de tous. Ce *contemptus mundi* indiquerait le second ou le troisième siècle plutôt qu'une époque antérieure. Aucune trace qui rappelle l'Égypte ou le Judaïsme ou le christianisme, mais un certain accord avec le pessimisme des néo-pythagoriciens et de certains gnostiques chrétiens.

Traité VII. — S. me paraît avoir raison de rapprocher VII de I plus que je n'avais fait. Il incline à n'admettre pour les deux morceaux qu'un même auteur, ce qui

(1) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. (1905), p. 406 s.

paraît en effet très vraisemblable. Il rapproche très à propos le début du traité d'un passage d'Eusèbe *Adversus Hieroclem*, ce qui n'est pas pour rehausser l'antiquité de VII ni de I qui deviendrait ainsi solidaire de VII.

Traité VIII. — Mélange de Platonisme et de Stoïcisme, pas d'immortalité individuelle. Date entre 150 et 300 ap. J.-C.

Traité IX. — Ce traité, suite de l'*Asclepius* latin, serait donc daté de l'an 280-300. Mais de plus S. cherche un indice de cette date dans le traité lui-même. L'allusion aux moqueries, mépris, à la haine auxquels seraient en butte les partisans de la connaissance indiquerait le ressentiment des hermétistes contre les chrétiens dont la haine se serait manifestée çà et là par des actes de violence ouverte. Mais il est obligé de convenir qu'il n'y a pas le moindre appui positif à une pareille conjecture. Un texte de Julien en 362 s'applique à des circonstances bien différentes, après le règne de Constantin et surtout celui de Constance. D'autre part nous avons montré qu'on ne peut descendre plus bas que Lactance. Il faut donc supposer que le brave hermétiste s'exagère beaucoup les persécutions que la secte a eu à souffrir, ou que ces persécutions venaient des païens, ou plutôt qu'il raisonne en l'air, d'après les mauvais traitements qu'ont souvent endurés les philosophes.

Traité X. — S. compare ce traité avec le VIe, et le regarde avec raison comme destiné à en compléter la doctrine et à en corriger le pessimisme : il daterait donc plutôt du IIIe s. que du second. Rien d'égyptien que des noms divins, ni de chrétien, ni de juif, si ce n'est peut-être l'emploi du mot δόξα (§ 7 *fin.*) — Le titre de « Clé » signifie le moyen de pénétrer dans une doctrine secrète.

On sait que le traité tantôt (§ 7 s.) admet que l'âme coupable devra entrer dans le corps d'un animal, tantôt (§ 19-22) le nie résolûment. S. regarde ce dernier passage comme interpolé d'après la doctrine que Porphyre fit prévaloir contre les termes exprès de Platon; ce passage serait donc environ de l'an 300. — Très bonne note sur les différents sens du ἀγαθὸς δαίμων (p. 278-282). Cependant on ne voit pas comment l'identité du νοῦς et du δαίμων aurait été familière à tous les platoniciens. C'est plutôt un résultat du panthéisme stoïcien, avec la première expression dans Héraclite ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (1) et une théorie plus explicite dans Marc Aurèle (v, 27), deux passages cités par S.

Traité XI. — M. Scott a divisé ce traité en deux, le premier de 2-6[a], le second de 6[b]-22, en faisant du [illegible] la fin du premier et le commencement du second. Ils seraient l'œuvre de deux auteurs différents. Mais la doctrine étant la même, les raisons pour distinguer deux auteurs ne regardent que le style, le premier procédant par formules dogmatiques à la façon d'un *Credo*, le second donnant un enseignement plus vivant. — Or qui empêcherait le même catéchiste de suivre cette voie? L'identité de la doctrine est d'autant plus significative, que le traité fait une place inaccoutumée à l'idée de la vie, comme œuvre de Dieu, et qu'il fait de l' « éon » une personne. S. prétend, il est vrai, que ce dernier trait est propre à XI, 1, mais comme il se rencontre sinon au § 7, du moins au § 15, il est obligé de retrancher ce passage, comme aussi de changer αἰών en αἰώνιος au § 20. Le plus simple est plutôt de ne reconnaître qu'un auteur. Il se peut d'ailleurs que les deux idées aient été empruntées à l'Égypte.

D'après S. la doctrine est principalement platonicienne. Nous croirions plutôt que si les termes sont platoniciens, l'auteur a trahi le platonisme en se prononçant au fond pour l'unité de substance. S. qui n'a pas cette fois osé changer le texte dans son édition propose de réduire cette contradiction en lisant à propos de Dieu (§ 14)

(1) *Diels*, Fr. 119.

non pas αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ, mais αὐτὸς ὢν ἐν ᾧ ποιεῖ. Mais cela fait disparaître tout le secret du traité et son principe religieux qui est de se dépouiller de son être pour se fondre dans le tout (§ 20 s.). S. a d'ailleurs noté très ingénieusement que les traités où Hermès reçoit l'enseignement au lieu de le donner doivent être assez récents, car on a dû commencer par prendre Hermès pour maître. Aussi date-t-il le traité XI du IIIe s. plutôt que du IIe. Dans son système la seconde partie serait aussi la plus récente.

Traité XII. — S. y voit deux documents, le premier concernant le *noûs* dans l'homme, du § 1 au § 14^a^, le second concernant la vie. Ce dernier serait dépourvu de son commencement et lacuneux. Tous deux seraient du IIe ou du IIIe siècle, le premier plutôt du IIIe, à cause de son renvoi aux instructions du bon Démon.

Quant à l'accord du déterminisme avec la liberté, nous avons adopté une solution fort audacieuse, que nous n'avons pas proposée sans hésitation. Ce serait la boutade d'Euripide érigée en système : « la langue a juré, mais non l'esprit » (1). Scott note l'embarras notoire dans lequel se débattait le stoïcisme. Mais, comme Platoniciens, les hermétistes distinguaient : les choses corporelles sont soumises au destin, non l'esprit. Il peut arriver qu'un disciple d'Hermès soit puni comme adultère sans l'être : alors le destin lui cause une affliction sensible, mais par l'esprit il s'élève même au-dessus de la mort. Cette solution serait irréprochable. Il est à noter cependant qu'elle exige un petit changement de texte très significatif (2). Elle importe en somme la renonciation à l'empire du destin, que l'auteur affirme si nettement. Il faudrait dire qu'il n'en est pas à une contradiction près. Mais il semble que si Hermès avait soutenu une doctrine aussi noble, son texte n'aurait pas ces allures mystérieuses et gênées.

Le bon démon, nommé ὡς πρωτόγονος θεός est assimilé au dieu Khnum. Et cependant S. rappelle lui-même que Kamephison Khnum est nommé προπάτωρ dans Stobée *Exc.* XXIII, 32.

Traité XIII. — C'est le très important thème de la régénération (παλιγγενεσία) ou de la nouvelle naissance. S. ne la définit qu'en analysant le contenu du traité. Par elle on devient un fils de Dieu, on appartient au monde de l'Intelligence, on devient incorporel, et tout cela avant la mort. C'est un don de Dieu, qu'on comprend mieux par l'expérience que par des explications. Tat est l'objet de cette faveur pendant qu'Hermès lui parle : tous deux rendent grâce à Dieu. S. dit très nettement : « La source de la conception exprimée dans *Corp.* XIII par le terme de παλιγγενεσία doit être cherchée dans d'autres quartiers [que chez les platoniciens]. Le groupe d'Hermétistes auquel l'auteur de *Corp.* XIII appartenait a probablement emprunté cette conception soit aux chrétiens, qui tenaient que les hommes sont régénérés par le sacrement de baptême, soit à quelque mystère païen, dans lequel on tenait les hommes pour régénérés par l'opération d'un sacrement » (p. 374). — On pouvait espérer que cette alternative posée dans les grandes lignes du début serait discutée dans le commentaire. Il n'en est malheureusement rien. S. ajoute seulement, ce qui est très bien vu, qu'Hermès ne regardait pas la régénération comme effectuée par un sacrement. Mais il semblait tenir pour certain que c'était le cas pour des religions de mystères païens, et nous aurions été heureux de connaître ses preuves. Nous inclinons plus que lui dans le sens d'une dépendance des idées chrétiennes, mais nous sommes déjà très heureux de constater qu'il a rompu complètement avec la

(1) Hipp. 612.
(2) ἀλλ'ὡς <ὁ> μοιχεύσας (§ 7).

chimère d'un emprunt fait à l'hermétisme par saint Jean. D'après lui *Corp.* XIII est un des derniers traités hermétiques, très probablement vers la fin du IIIe s. ap. J.-C.

Traité XIV. — S. pense que l'enseignement déjà donné (§ 1) est celui des διεξοδικοὶ λόγοι, et la lutte contre tout intermédiaire dans la création lui paraît dénoter le IIIe s. plutôt que le second. Pour échapper au paradoxe que Dieu a créé pour être invisible, il corrige trois fois ἀόρατος en ὁρατός. Mais il est clair que l'intention de l'auteur était d'opposer les choses visibles au créateur invisible. Un passage (§ 3) : οὕτως ἄξιόν ἐστι νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι, τὸν γνήσιον πατέρα γνωρίσαντα, est rapproché du premier *logion* d'Oxyrh. 654, dont le rapprochement n'est frappant que si on restitue avec Swete : μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τὸν πατέρα ἕως ἄν], moins probable que ζητῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἄν (Evelyn White), d'après Clém. *Strom.* II, 9, 45 et V, 14, 97.

Traité XVI. — « Dans sa conception du Dieu suprême et supramondial, l'auteur de *Corp.* XVI est d'accord avec les Platoniciens » (p. 430). — Mais pour les termes seulement qui sont noyés dans le panthéisme. D'après S. un des derniers *Hermetica*, au IIIe siècle.

Traité XVII. — Un des derniers traités. προφήτης peut signifier un maître inspiré, mais peut-être aussi un prêtre de la classe égyptienne des prophètes.

Traité XVIII. — S. est d'accord avec Reitzenstein que les empereurs sont Dioclétien et ses collègues, de 293 à 305.

Hubert Grimme, *Althebräische Inschriften vom Sinai — Alphabet, Textliches, Sprachliches mit Folgerungen.* Grand in-8° de 99 pp., 23 pl. et une planche double d'alphabets sémit. comparés. Hannover; Heinz Lafaire, 1923.

Parmi les différents objets exhumés par M. Flinders Petrie des ruines du temple de Sarabîṭ el-Khadim, dans la péninsule du Sinaï, lors des fouilles entreprises en 1904-1905, figuraient plusieurs ex-voto d'un style à part et accompagnés d'inscriptions dans un alphabet inconnu. A un mille et demi à l'ouest du temple, sur le plateau, l'explorateur découvrit encore huit stèles ou fragments de stèles, portant elles aussi des inscriptions de même nature (1). On ne tarda pas à reconnaître que le graffite jadis estampé par Palmer et copié par Weill sur un rocher de l'ouâdy Maghara, autre centre minier du Sinaï, se rattachait au même alphabet que les inscriptions non égyptiennes de Sarabîṭ el-Khadim.

Ces inscriptions, qualifiées à juste titre de sinaïtiques, puisqu'on n'en connaît pas d'autres exemples en dehors de la péninsule du Sinaï, ne doivent pas être confondues avec ce qu'on avait l'habitude d'appeler jusqu'ici « inscriptions sinaïtiques » : graffites nabatéens datant généralement des trois premiers siècles de notre ère, gravés par milliers sur les rochers du Sinaï le long de certaines voies et principalement dans l'ouâdy Mokatteb. D'après le comput de Grimme, les nouveaux textes sont au nombre de seize, dont quelques-uns tout à fait insignifiants; ils formeraient un total d'environ deux cents signes utilisables. Sept de ces textes devaient être des inscriptions votives, car ils sont gravés sur de petits objets trouvés dans le temple de Sarabîṭ el-Khadim et considérés comme des ex-voto offerts aux deux grandes divinités du sanctuaire : Hathor et Sopdu. Voici la nomenclature de ces objets avec le détail des inscriptions.

(1) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, p. 129 ss.

1° Petit sphinx à corps de lion et tête de femme, d'un style étranger à l'Égypte, mesurant $0^m,15$ de long sur $0^m,11$ de haut. Il est accroupi sur une plinthe au-dessus de laquelle se trouve, sur les deux grands côtés, une ligne d'écriture sinaïtique. Entre les deux pattes est gravé, comme dans les sphinx égyptiens, un nom d'Horus écrit en hiéroglyphe. Derrière la tête, à gauche, il y a un signe resté inexpliqué, et l'épaule droite porte, en caractères hiéroglyphiques, une dédicace à Hathor « la dame des turquoises ».

2° Statuette d'homme assis ($0^m,20 \times 0^m,13$) dont la tête seule avec un long cou ont été détaillés; le reste est simplement équarri avec un vague profil. Sur le devant, inscription de deux lignes verticales reliées dans le bas par une ligne horizontale. Sur le côté droit, seconde inscription comptant une vingtaine de lettres au maximum, assez enchevêtrées, mais disposées verticalement d'une façon générale.

3° Tête d'homme ou de femme (?) surmontant un petit cube de pierre avec trois signes bien nets, placés verticalement sous le menton. Le monument mesure $0^m,12$ de haut sur $0^m,09$ de large.

4° Réplique du n° 3, en fort mauvais état.

5° Tête couronnée d'Hathor analogue à celle des chapiteaux du temple, mais qui doit être un ex-voto et non un chapiteau, avec une lettre sur le front.

6° Petit autel à parfums, en forme de cône, présentant à l'extérieur, sur la face arrondie, des traces de plusieurs lettres.

7° Partie supérieure d'une statuette de reine dont la tête offre une grande analogie avec celle du sphinx n° 1. Sur le haut de la poitrine à droite, quelques signes seulement.

Les huit numéros suivants appartiennent aux stèles mentionnées ci-dessus. Celles-ci étaient grossièrement sculptées dans une paroi rocheuse, auprès d'une des mines de Sarabît el-Khadim, délimitées simplement par une ligne profonde creusée tout autour. La pierre étant d'assez mauvaise qualité, le rocher s'est délité par grandes plaques verticales et les stèles ont été détachées, la plupart réduites en morceaux et quelques-unes en miettes. Leurs dimensions étaient assez modestes : $0^m,30$ à $0^m,40$ de haut, et $0^m,24$ à $0^m,28$ de large; deux d'entre elles étaient sensiblement plus petites.

8° Inscription de sept lignes disposées horizontalement et séparées par un trait. La stèle semble assez détériorée à gauche dans le bas, et il reste peu de chose de la septième ligne en dessous de laquelle apparaît encore un signe. C'est le texte sinaïtique le plus long que l'on possède; mais on est loin, semble-t-il, d'être encore fixé sur la simple teneur matérielle de ce texte, puisque la copie de Gardiner ne renfermait pas trente signes, tandis que Grimme a cru pouvoir lire quatre-vingt-deux lettres. De telles divergences laissent un peu rêveur.

9° Texte en très mauvais état; plus de la moitié de la stèle a complètement disparu. Le côté droit qui subsiste presque en entier est en sept ou huit morceaux au moins. Il ne reste pas tout à fait une ligne et demie d'écriture, une vingtaine de signes tout au plus. L'inscription complète devait comprendre quatre lignes écrites verticalement et séparées par des traits.

10° C'est une des stèles les plus intéressantes et des mieux conservées; il manque un fragment dans le haut à droite, mais rien d'important ne semble avoir disparu. La moitié de la stèle, à peu près, était occupée par une grossière représentation du dieu Ptah debout sur un socle, encadré d'un trait qui doit figurer une niche ou une cella dont la cassure a emporté un angle dans le haut. Face au dieu, sur toute la hauteur du monument, il y a une ligne d'écriture verticale pouvant compter une

quinzaine de lettres. Viennent ensuite trois ou quatre signes disposés encore verticalement, cette seconde ligne ne paraît pas avoir jamais été plus complète.

11° La stèle est divisée en deux par une vieille cassure horizontale qui a emporté plusieurs signes, surtout à gauche, où un fragment assez important de la partie inférieure a disparu. L'inscription comprenait trois lignes verticales d'une dizaine de lettres chacune, en moyenne, un peu enchevêtrées, le sculpteur n'ayant pas pris la précaution, cette fois, de séparer les lignes par des traits.

12° Tout petit fragment de stèle faisant suite à la précédente et où l'on ne distingue plus que deux ou trois signes.

13° La stèle est complète, mais l'inscription a un peu souffert. Elle compte trois lignes verticales, d'une quinzaine de signes chacune, non séparées par des traits, et dans lesquelles plusieurs lettres ont été juxtaposées horizontalement.

14° Une ligne de sept ou huit signes disposés verticalement sur un fragment de stèle.

15° Autre petit fragment d'une stèle voisine de la précédente et sur lequel on distingue encore sept ou huit lettres écrites verticalement sur deux lignes.

16° Graffite de l'ouâdy Moghara écrit verticalement; huit lettres.

Ces inscriptions ont déjà toute une littérature dont on trouvera le résumé dans Grimme. Flinders Petrie y avait reconnu un système d'écriture parfaitement défini, bien qu'apparenté avec les hiéroglyphes; il était porté à voir là un de ces alphabets en usage dans les pays riverains de la Méditerranée avant l'alphabet définitivement arrêté par les Phéniciens (p. 130 s.). Certains indices l'avaient porté à conclure que ces monuments, dans l'ensemble, devaient être à peu près contemporains de Thoutmès III et dater par conséquent de 1500 environ av. J.-C.

Les premières tentatives de déchiffrement faites par C. A. Ball en 1908 et par Bruston en 1911 ne furent pas très heureuses. Autrement approfondi et suggestif apparut l'article de A. H. Gardiner *The egyptian origine of semitic alphabet* dans *The Journal of Egyptian Archaeology* (III, p. 1-16). Cet article semble bien avoir donné la clef, en partie du moins, du nouveau système d'écriture. Ce n'est pas que M. Gardiner ait interprété tous les nouveaux textes sinaïtiques, ni même essayé de le faire; mais il a émis certains principes fort judicieux, proposé plusieurs identifications de signes, désormais acquises, et abouti à quelques conclusions qui ne manquent pas de vraisemblance dans l'état actuel où en est la question de l'origine de l'alphabet sémitique. Sa conclusion dernière, c'est qu'il a existé en 1500 av. J.-C., au plus tard, sur un sol sémitique, au Sinaï, une forme d'écriture, à peu près certainement alphabétique, modelée sur les hiéroglyphes égyptiens. L'Égypte reste pour M. Gardiner le pays d'origine de l'alphabet. Si les nouvelles inscriptions sinaïtiques ne représentent pas précisément l'alphabet protosémitique, elles doivent marquer cependant une étape entre les hiéroglyphes égyptiens et cet alphabet que M. Gardiner estime ne pas pouvoir être postérieur à 1100 avant notre ère. — Sans doute que depuis les découvertes de Byblos, il en reculerait encore la date de plusieurs siècles. — Sur les 150 signes, environ, des inscriptions sinaïtiques, qu'il considère comme sûrs, il a trouvé 32 types différents dont plusieurs, pense-t-il, doivent être des doubles. Partant du principe de l'acrophonie, c'est-à-dire de ce principe que les lettres ont pris le nom des objets qu'elles représentaient, et, comparant les nouveaux signes aux alphabets égyptien et sémitiques, il est arrivé à déterminer une quinzaine de lettres dont la plupart peuvent être considérées comme sûres. Dans un groupe de quatre signes qui revenait jusqu'à six fois, il a reconnu le mot בעלת précédé à deux reprises d'un ל, écrit quatre fois verticalement et deux fois horizontalement, se lisant dans le premier cas de haut en bas et dans le second de gauche à droite, contrairement à

ce qui a lieu dans l'écriture sémitique ordinaire. Ces inscriptions ne peuvent pas être l'œuvre des bédouins indigènes de la pénisule sinaïtique ; elles doivent être attribuées à des étrangers, cananéens ou syriens, accompagnant les Égyptiens dans leurs expéditions. Gardiner les ferait remonter jusqu'à la XIIe dynastie (2000-1788), en s'appuyant sur certains détails du temple de Sarabît el-Khadim qui peuvent fournir une donnée chronologique.

Dans le même numéro du *Journal d'Archéologie Egyptienne*, A. E. Cowley ajouta quelques annotations à l'article de Gardiner au sujet des identifications des signes et proposa la lecture de plusieurs nouveaux mots, en particulier de celui de la déesse תנת.

L'étude de Kurt Sethe *Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift* publiée dans les Mémoires de l'Académie de Göttingen (*NGG*, 1917, 437-475) marqua un nouveau progrès dans le déchiffrement de ces textes. S'inspirant de la méthode de Gardiner et poussant les recherches plus avant dans le même sens, il aboutit à une liste de 16 lettres considérées comme sûres et de 5 lettres douteuses. Pour lui également, les inscriptions sinaïtiques dérivent des hiéroglyphes égyptiens ; elles tiennent le milieu entre ces derniers et l'alphabet sémitique postérieur. Elles doivent dater de 1850 à 1500 av. J.-C.

Hans Bauer, *Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift*, 1918, a pris à partie les opinions de Gardiner et de Sethe, et s'est refusé à voir dans les inscriptions sinaïtiques une sorte de trait d'union entre les hiéroglyphes égyptiens et l'alphabet phénicien. Il nie la possibilité de déterminer par l'acrophonie la valeur des nouveaux signes. — R. Eisler dans sa publication intitulée : *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel* (Fribourg, 1919) n'admet pas non plus que l'écriture sinaïtique dérive des hiéroglyphes, d'une façon générale. Certaines formes similaires, impossibles à nier, proviendraient de ce que les Sémites qui ont tracé les inscriptions du Sinaï écrivaient également en égyptien. Néanmoins dans l'interprétation des signes Eisler se rencontre généralement avec Gardiner et Sethe. Le premier, il a cherché à justifier ses lectures par une traduction de l'ensemble des textes. Cette traduction a été fortement critiquée par Littmann. Celle publiée quelque temps après par Bruston dans la *Revue Archéologique* (1921, II, p. 49-78) n'est guère meilleure et renferme des invraisemblances extraordinaires.

Les savants allemands restent toujours divisés sur l'origine de l'écriture sinaïtique. Schneider, qui ne croit pas ces inscriptions antérieures à l'an 1000, les attribue aux Philistins et estime naturellement que leur lecture et leur interprétation sont liées à celles des inscriptions crétoises encore à déchiffrer, elles aussi (*Orient. Lit. Zeitg.*, 1921, p. 241-246). Mais des maîtres en épigraphie sémitique comme Littmann *Internat. Monatschrift*, XV, 248-262, et Lidzbarszi (*Theol. Lit. Zeitg.*, 1921, p. 49) se sont ralliés à l'opinion de Gardiner et de Sethe qui paraît devoir l'emporter définitivement.

Grimme, à son tour, admet sans hésitation l'origine égyptienne de l'alphabet sinaïtique, mais il le fait dériver de l'écriture hiératique et non point des hiéroglyphes. Il y reconnaît la transcription à peine déformée des idéogrammes hiératiques en usage vers l'an 1500 avant notre ère. Dans les 200 et quelques signes utilisables que renferment les inscriptions sinaïtiques, il a cru distinguer 27 formes de lettres, dont 5 lettres doubles, répondant chacune à une consonne. Pour le nombre des lettres, le nouvel alphabet, considéré comme l'alphabet sémitique primitif, se rapprocherait donc particulièrement des alphabets sémitiques du sud comptant de 25 à 29 con-

sonnes, tandis que l'alphabet phénicien n'en compte que 22. L'écriture sinaïtique, créée pour une langue étrangère, l'aurait été à Sarabiṭ el-Khadim même. Le nom de chaque lettre provient de celui de l'objet qu'elle représentait (principe de l'acrophonie), et celles-ci ont été distribuées en un certain nombre de groupes parfaitement ordonnés. Les lettres des deux premiers groupes ont été inspirés par le temple de Sarabiṭ el-Khadim que le créateur de l'alphabet avait sous les yeux.

Aleph, représenté par une tête de bœuf = la vache, symbole d'Hathor la grande divinité locale. — *Beth*, tiré de l'idéogramme hiératique désignant une maison, un temple, = le temple. — *Gimel* (idéogr. pour l'ensemble du personnel du temple) = arabe *gumlatu*, assyr. *Gimru*, « ensemble », c'est-à-dire « l'ensemble du personnel du temple ». — *Daleth* (idéogr. porte) = la porte du temple. — *Hé* (idéogramme dénotant la joie) = hébr. הֵאָה, cri de joie ; rappelle les cris de joie poussés dans le sanctuaire.

Avec le groupe suivant on passe à la décoration du sanctuaire :

Waw (idéogramme douteux) = rosette décorative. Qu'on se rappelle la forme arrondie du waw dans les alphabets sémitiques du sud. — *Zain* (idéogr. ornement, originairement un insigne d'autorité) = une arme décorative, un *stick*. — *Ḥeth*, à prononcer *ḥauth*, comme en éthiopien, (idéogr. fleur de lotus) = la fleur de lotus ; cf. arabe *ḥaudan*. — *Ṭeth*, en éthiop. *Ṭayith*. (idéogr. du vert) = arabe *Ẓayy* ou *Ẓayyan* « jasmin sauvage ».

Vient ensuite un groupe qualifié de « géographique-cosmique » :

Yodh (idéogr. du dieu Set) ne doit pas être expliqué par l'hébreu יד mais doit être un dieu sémitique, le « *Wudd* » des Minéens et des Arabes du nord, = Set divinité de la Basse-Égypte devenu le dieu suprême du Delta sémitisé. — *Kaph* (idéogr. de la Haute-Égypte) ne signifie pas non plus le creux de la main, mais = la fleur paniculée emblème de la Haute-Égypte. — *Lamed*, en éthiop. *lawe* (idéogr. pour l'horizon) = cercle, horizon ; cf. hébr. לוּיָה, לִוְיָה « guirlande » — *Mem* ou *mayin* d'après l'éthiop. *may?* (idéogr. de l'eau) = l'eau, la mer. — *Nun* à prononcer *naḥas* comme dans le sud-sémit. (idéogramme du serpent) = le serpent d'eau. — *Samekh* (idéogr. du poisson) = poisson ; cf. l'arabe « samak ».

Le dernier groupe est fourni par différents membres du corps humain :

Ain (idéogr. œil) égale œil et non point source. — *Pae* (idéogr. bouche) = la bouche. — *Sadae* (idéogr. face humaine) = hébr. צְדִי au duel : « les deux côtés, c'est-à-dire de la tête » = figure ou tête vue de face. — « *Qoph* (idéogr. creux du ventre) ne désigne pas l'occiput, mais est à rapprocher de גּוֹף — *q* prononcé *g* dur — et = la cavité abdominale. — *Resh* (idéogr. tête) = tête vue de profil. — *Shin*, *Shaut* ou *Shôt* dans le sud-sémit. (idéogr. bois, bâton) = hébr. שׁוֹט à l'état constr., sous-entendu שִׁין, = phallus. — *Taw* (idéogr. vie, ou sous une seconde forme, force) = une marque en forme de croix sur le front (*Ezéch.* IX, 3-6).

Telles sont, en résumé, les explications que Grimme donne de l'alphabet sinaïtique. Nous avons passé sous silence les lettres doubles : *aleph*, *beth*, *yodh*, *nun* (*naḥas*) et *taw*, dont aucune, sauf le taw, ne figure parmi les lettres doubles des alphabets sémitiques du sud ; par contre ces dernières n'auraient pas été dédoublées dans les inscriptions du Sinaï.(?) Aussi ingénieux que puissent paraître les rapprochements tentés par G., beaucoup manquent cependant de vraisemblance et l'on comprend facilement que certaines de ses explications aient été traitées par Gressmann de fantaisistes. Il est difficile également d'admettre que l'alphabet en question ait été créé à Sarabîṭ el-Khadim (p. 35) bien qu'on n'ait pas encore signalé d'inscriptions de ce genre sur un autre point quelconque des pays sémitiques ou de l'Arabie. Nous

nous demandons si une exploration sérieuse du mystérieux pays de Madian si peu connu, et où nous avons été empêchés de pénétrer, à trois reprises, n'apporterait pas une élucidation à quelques-uns des problèmes soulevés par les inscriptions sinaïtiques (?). Un fait tout au moins digne de remarque, c'est que de toutes les inscriptions sémitiques, celles dont l'écriture se rapproche le plus des inscriptions du Sinaï sont les inscriptions thamoudéennes. Seuls les Thamoudéens, parmi les Arabes du sud et du nord, ont écrit verticalement d'une façon courante, et souvent aussi de gauche à droite (1). D'où provient cette étrange parenté entre les plus anciens textes sémitiques et les plus modernes ?

Après l'étude de l'alphabet, G. passe au déchiffrement des inscriptions. Il a réuni dans une double page (39, 40), en les juxtaposant, les fac-similés des mots qui reparaissent à plusieurs reprises dans ces textes, ce qui facilite grandement les comparaisons. Mais nombre de ces traductions sont fort hasardées, et l'on fera bien de les mettre en quarantaine avant d'aller y puiser des arguments. G. n'a-t-il pas découvert dans ces textes si mutilés et si obscurs les noms de Jahu (יהו = יהוה) et du Sinaï avec une allusion à Moïse retiré des eaux du Nil? Les trois choses se trouveraient même dans une seule inscription (N° 8 = 349 de Gardiner), la plus longue, il est vrai; mais aussi celle dont la copie de Gardiner qui a examiné le monument de très près donne moins de 30 signes, tandis que G. en a lu plus de 80! Völter a donné naguère de ce texte une nouvelle traduction avec des divergences assez notables que Gressmann s'est amusé à mettre en relief (2). Les trois premiers signes de la ligne 1 sont lus par G. אנה et par V. בכי. Les deux sont ensuite d'accord pour déchiffrer le nom et le surnom de la reine Ḥatsepsut, mais pas dans les mêmes signes. A la fin de la ligne, V. lit le nom de Manassé « à peine douteux », alors que G. n'a rien vu de ces quatre lettres; sauf peut-être le *mim* qu'il rattache au mot précédent et complète M(oïse) = fils, c'est-à-dire fils adoptif de la reine qui l'a retiré des eaux du Nil. Voici cette traduction mirobolante :

L. 1. Je suis M[oïse] (= fils adoptif) de Ḥatsepsut associée d'Amon...
2. Chef des ouvriers mineurs (du Sinaï?)
3. Le principal du temple de Ma'na et de Jahu du Sinaï,
4. Toi la bien-aimée de Ba'alat Ḥatsepsut, associée d'Amon,
5. Tu as été bonne pour moi, tu m'as retiré du Nil.
6. Et tu m'as établi sur le pronaos du M...
7. Qui (est sur) le Sinaï.

Veut-on savoir comment G. arrive à retrouver à la l. 3 le nom de יהו qu'il serait

(1) On rencontre un peu partout dans l'Arabie du Nord des graffites thamoudéens écrits verticalement; néanmoins ce genre d'écriture a été plus particulièrement employé dans certaines régions que dans d'autres. Ainsi la plupart des graffites thamoudéens copies dans la région d'el-'Ela, sur les rochers de Ḥesem Ṣana', entre Dâr el-Hamra et el-Mo'azzam, et plus encore dans le Ḥarrah à l'est de Tebouk, à la lisière du pays de Madian, sont tracés verticalement. Cf. Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie*, I, pl. xxxii et ss.; II, pl. cxl s., cl, cliii. — L'écriture verticale était moins employée dans la région de Teima (*op. cit.*, II, pl. cxlii-cxliv): elle est presque une exception dans les graffites du Ṣafa où, par contre, l'écriture en boustrophedon, ou bien de gauche à droite, est plus commune (Voir les planches des deux ouvrages de R. Dussaud et F. Macler : *Voyage archéologique au Ṣafa...* et *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*). Néanmoins on rencontre aussi dans les contrées précédentes nombre de graffites thamoudéens écrits de gauche à droite (par exemple : N°s 27, 44, 45, 46, 179, etc., etc., dans Jaussen et Savignac, *Mission...*), bien que l'immense majorité soit écrite de droite à gauche, lorsqu'on n'emploie pas l'écriture verticale.

(2) Daniel Völter : *Die althebräischen Inschriften vom Sinai...* 1924, Leipzig, J. C. Hinrichs. — Cet ouvrage nous est connu seulement par la recension qu'en a donnée Gressmann dans *Orient. Lit. Zeitg.*, 1925, p. 310 ss., en même temps que de l'ouvrage de Grimme. Les lignes qui suivent font allusion à cette recension.

en effet si intéressant et si important de pouvoir lire ici? Ces trois lettres, dit-il, se dégagent assez clairement d'un enchevêtrement de lignes. En réalité elles sont ainsi disposées : הוי. Le signe lu *yodh* est incomplet et vient après les deux autres sous lesquels il étale sa longue queue. Mais parce qu'il est en dessous, on le mettra en tête, bien qu'il dépasse à gauche et non pas à droite, alors que l'inscription se lit de droite à gauche et quoique l'écriture verticale se lise de haut en bas. Völter à son tour lit aussi, ou mieux restaure, יהו, car il n'arrive à reconnaître que deux lettres הו. N'empêche, ce ne peut être que יהו; « le nom est aussi bon que sûr ». Cette manière de faire de l'épigraphie est sévèrement critiquée par Gressmann qui la qualifie d'un jeu de l'imagination. Devant des traductions de ce genre, on ne peut que rester sceptique et attendre que l'accord des épigraphistes se fasse. Il tardera longtemps encore à se produire, sans doute, sur l'interprétation du texte dont il vient d'être question et sur l'interprétation d'autres encore, comme par exemple du n° 11 B, = 352, que G. a traduit ainsi : « Mon tombeau est au sommet du Sinaï, au milieu de la communauté du repos (de ceux qui reposent). »

G. a relevé dans cinq endroits le nom de Sinaï : malheureusement pas une seule fois, dans ces cinq passages, le mot n'est écrit clairement ni en entier (voir fac-similé, p. 39). Il y a un nom que tout le monde depuis Gardiner est unanime à reconnaître : c'est celui de בעלת répété, nous l'avons dit, jusqu'à six fois; précédé deux fois de la particule ל et probablement de l'article ה dans les autres cas. Tout le monde également identifie cette Ba'alath avec Hathor « la dame des turquoises » et dame du lieu. C'est le nom sémitique de la déesse égyptienne qu'on retrouve à Byblos, à peu près vers la même époque, sous le vocable de « dame de Byblos ». Ce seul mot de בעלת suffirait à prouver que nous sommes en face d'inscriptions sémitiques. La lecture תנת déjà proposée par Cowley (nos 3 et 4 = 347 et 347 *a* de Gardiner) n'est guère douteuse non plus, bien que l'identification de cette divinité — si divinité il y a — reste encore problématique. L'idée, en effet, si suggestive, de retrouver ici le nom de Tanit, la grande déesse punique et phénicienne des temps postérieurs, n'a pas encore réuni tous les suffrages, en particulier celui de G. Les arguments mis en avant par Eisler pour identifier תנת avec Hathor ne sont pas non plus convaincants. La lecture matérielle d'un certain nombre d'autres mots est assez vraisemblable : mais des noms vraiment caractéristiques et admis communément des savants, je n'en vois pas d'autres en dehors de בעלת et de תנת.

L'interprétation des textes est suivie dans G. de remarques sur la langue, qu'il déclare être du pur hébreu, sur la grammaire et les mots employés, sur la valeur phonétique des lettres de l'alphabet, sur la chronologie, sur les noms de Jahu et du Sinaï; sur les tables de la loi examinées à la lumière des inscriptions sinaïtiques, sur le nom du législateur hébreu... L'étude se présente donc comme très complète. Mais la valeur de ces remarques, généralement basées sur les traductions qui précèdent, dépend aussi principalement de la valeur des traductions. Celles-ci, on l'a vu, sont assez suspectes; dès lors les conclusions qu'on a essayé d'en dégager ne peuvent manquer de l'être tout autant. Si les noms de Thoutmès et de Hat-epsut, par exemple, ne figurent pas dans les textes, l'argument chronologique tiré de cette double mention tombe par le fait même. Avant de discourir sur les noms de Jahu, Sinaï, Moïse, etc., il faudrait être sûr de la lecture de ces noms; sans quoi on se livre à des discussions oiseuses, « à un amusement de l'esprit », plutôt qu'à une étude sérieuse et approfondie.

Étude sérieuse et approfondie en tous points, beaucoup, sans doute, après ce que nous venons de dire, hésiteront à qualifier de la sorte la publication de G. Néan-

moins ils se garderont d'être injustes, car il y a dans cette centaine de pages une somme de travail considérable et l'auteur y fait preuve d'une vaste érudition. Bien que l'imagination y joue parfois un trop grand rôle, cela ne doit pas empêcher de reconnaître la valeur de nombre d'idées nouvelles et de conceptions fort justes qui aideront à l'étude des inscriptions sinaïtiques et marquent un pas en avant dans l'interprétation de ces textes. A force de soulever de nouveaux problèmes et de tenter de les résoudre, les réponses aux questions posées se précisent et l'accord se fait peu à peu sur certains points.

C'est ainsi que l'étroite parenté entre l'alphabet sinaïtique et l'écriture égyptienne (hiéroglyphes ou écriture hiératique) s'affirme chaque jour davantage. Et cela n'a pas lieu de surprendre, puisque Sarabîṭ el-Khadim se trouve aux portes de l'Égypte et fut pendant de longues années entre les mains des Égyptiens. Le caractère alphabétique et non syllabique des signes, déjà reconnu par Gardiner, est désormais hors de doute; de même, l'origine sémitique de ces textes. Mais la grande question de l'origine de l'alphabet sémitique reste toujours en suspens. Les inscriptions du Sinaï représentent-elles cet alphabet sémitique primitif avant sa bifurcation en alphabet du nord et alphabet du sud? Il paraît bien hasardeux de l'affirmer. Y a-t-il même eu réellement une époque où ces alphabets étaient identiques? En tout cas les différences que nous constatons entre eux aujourd'hui ne doivent pas provenir d'une simple évolution interne; elles sont dues aussi en partie, croyons-nous, à des influences étrangères. Si à un certain point de vue, les inscriptions sinaïtiques produisent l'impression d'être apparentées plus particulièrement aux alphabets du sud, il n'y a rien cependant de bien caractéristique dans ce sens. Pour faire dériver de leur alphabet soit l'alphabet himyarite, soit l'alphabet phénicien, il faut supposer une série de transformations considérables et une période de siècles proportionnée. La date des plus anciennes inscriptions himyarites nous échappe, mais les importantes découvertes de M. Montet à Byblos, nous permettent de remonter pour les inscriptions phéniciennes jusqu'au XIIIe siècle avant notre ère. Or nous constatons, à cette époque, une écriture phénicienne parfaitement arrêtée et qui, en somme, évoluera fort peu dans la suite, sauf pour quelques lettres. « Si l'écriture phénicienne, remarque le P. Vincent, avait atteint déjà, vers le début du XIIIe siècle, la fixité et la souplesse de formes qu'atteste l'inscr. d'Aḥiram et qui évolueront si peu du XIIIe siècle au IXe, il va de soi qu'une évolution remontant de ces sigles alphabétiques presque parfaits aux premières intuitions de génie qui les créèrent suppose une durée plusieurs fois séculaire » (*RB.*, 1925, p. 192). L'espace de temps compris entre la date de l'inscription d'Aḥiram et la date la plus ancienne assignée aux inscriptions sinaïtiques (v. 1900 av. J.-C.) paraîtrait à peine suffisant. Il est toujours loisible, il est vrai, de supposer des événements particuliers ou une action étrangère qui, en un jour, opèrent plus de changements qu'un et même plusieurs siècles. Mais on tombe alors pleinement dans le domaine de l'hypothèse. Au point où en est actuellement la question, on ne peut guère, sans doute, faire autre chose que des hypothèses; mais encore faut-il qu'elles soient du moins fondées. Jusqu'ici, l'alphabet sinaïtique semble bien le plus ancien alphabet sémitique connu; mais le lien entre cet alphabet et celui des inscriptions sémitiques postérieures, en particulier des inscriptions phéniciennes, nous échappe. Il est difficile de supposer que nous ayons là l'alphabet sémitique prototype d'où seraient dérivés tous les autres. Espérons que de nouvelles études, ou mieux encore, quelque heureuse découverte, viendront prochainement répandre un peu plus de clarté sur cette question toujours obscure.

R. SAVIGNAC, O. P.

Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. *Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la Tradition manuscrite.* Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, par Louis Mariès, in-8°, v-127 pages. Paris, 1924.

En divers articles parus de 1911 à 1914, M. Mariès a exposé comment une interprétation des Psaumes contenue dans le Coislin grec 275 sous le titre : ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ψαλμῶν ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας, pouvait être en réalité l'œuvre de Diodore de Tarse. Ce manuscrit Coislin offre ceci de particulier, qu'autour d'un commentaire médian, sont distribués des extraits de divers commentateurs des Psaumes. M. Mariès n'eût pas de mal à reconnaître que bon nombre des fragments mis dans les chaînes grecques au compte de Diodore se retrouvaient mot à mot ou à peu près dans le Commentaire médian du Coislin 275 : il en conclut que l'ouvrage de Diodore sur les psaumes était retrouvé. Restait à expliquer la formule un peu énigmatique du titre : ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου et à préciser le rôle d'Anastase de Nicée. Ces mots devaient s'entendre d'une besogne très secondaire accomplie par le métropolite : tout simplement, autour d'un commentaire anonyme qu'il reproduisait sans l'altérer, Anastase arrangea une couronne d'extraits. Dans la suite, les copistes retinrent le nom de l'auteur de ce « surtravail » entrepris autour de l'interprétation de Diodore, et voilà comment il se fait que nous trouvions ce Commentaire cité tantôt sous le nom de Diodore et tantôt sous celui d'Anastase.

Ces quelques lignes d'explication étaient nécessaires pour comprendre l'intérêt du petit volume que nous présente aujourd'hui M.M. Des fragments du Commentaire restitué à Diodore nous étant parvenus soit par une tradition Διοδώρου soit par une tradition Ἀναστασίου, l'auteur a voulu dresser l'inventaire des manuscrits de ces deux traditions. En dehors des manuscrits de chaînes, d'autres manuscrits, incomplets ceux-là, nous ont transmis de notables portions de cette œuvre qui se trouva démarquée dans des compilations d'âge postérieur. Pierre de Laodicée — l'auteur du commentaire imprimé par Cordier sous le nom de Théodore d'Héraclée — l'utilisa largement. De nombreux morceaux, encore, passèrent dans une Paraphrase anonyme, imprimée, elle aussi, par Cordier. Inventorier tous ces éléments de la tradition manuscrite, les classer, tel est l'objet du travail de M. Mariès.

Tout travail préliminaire à une édition comporte trois opérations : la recherche des manuscrits, leur description, leur classement. C'est sous ces trois chefs que nous ordonnerons nos remarques. M.M. qui a « relevé » les manuscrits de la tradition Διοδώρου et de la tradition Ἀναστασίου à l'aide du catalogue des chaînes grecques de Karo-Lietzmann en a découvert un qui n'était pas dans ce catalogue : le Coislin grec 80. C'est une trouvaille intéressante, mais qui pouvait n'être pas isolée. Par exemple, le Barb. gr. 340 et l'Escorial. γ. II. 14 (*Biblische Zeitschrift*, I (1903) p. 355) ne figurent pas, eux non plus, dans le catalogue de Karo-Lietzmann : ce sont pourtant des manuscrits de chaînes sur les psaumes et ils contiennent du Diodore. De même parmi les manuscrits de la tradition Ἀναστασίου, il y avait lieu de signaler le Pii, II. 26, le Reg. gr. 40 l'un des rares manuscrits, je crois bien, qui donne le nom d'Anastase avant le ps. 106 (1). La même remarque s'applique à ce qui regarde les témoins de la tradition anonyme, incomplète : la Bibliothèque Vaticane possède deux manuscrits qui

(1) Il eût été fort à propos de dire quelque chose des extraits de Diodore et d'Anastase reproduits par Agellius.

sont à classer à côté de l'Athos Θ70 et du Paris 168, peut-être même plus près encore que ceux-ci du Coislin 275.

Par contre, d'autres manuscrits ont été cités qui n'avaient pas à l'être, puisque ou bien ils ne contiennent rien ni de Diodore ni d'Anastase, ou bien, s'ils en contiennent, M. Mariès ne le sait pas. Inutile donc de s'étendre sur le Cahir. 24 puisqu'il nous présente tout simplement le Commentaire de Théodoret. On pourra s'étonner que dans une monographie particulière, l'auteur se soit contenté, à part quelques exceptions, de reproduire la plus grande partie des descriptions sommaires du catalogue de Karo-Lietzmann. Il a cité une cinquantaine de manuscrits. Sur ce nombre, combien ont été réellement examinés? Une demi-douzaine peut-être et, parmi ceux-ci, bien peu l'ont été totalement. Pour les autres, nous ne savons rien d'exact ni sur leur contenu, ni sur la valeur de ce contenu. Une note fréquemment répétée : « ce manuscrit doit contenir... il pourrait être utile... il sera peut-être intéressant pour l'évolution d'un type de chaîne » laisse le lecteur dans la même ignorance qu'auparavant. De ce fait, il n'y a pas lieu de s'étonner si tel manuscrit de première importance pour Diodore de Tarse a été tout simplement indiqué au passage. Deux manuscrits, le Vat. gr. 1789 et le Barocc. 235, offrent ceci de particulier qu'ils associent, une seule fois d'ailleurs, Diodore et Théodore : le premier de ces deux volumes a été nommé, mais le second a été négligé. D'autres inexactitudes seraient à signaler : par exemple le ms. de Milan cité p. 10 et p. 126 est l'Ambros. C. 264 inf. et non pas C. 164 inf.; il eût été bon, en reproduisant la préface latine du manuscrit de P. de Laodicée imprimé par Cordier, de citer exactement les termes de cette préface et de contrôler sur l'original.

Le schéma de classement que nous présente le tableau de la page 101 s'appuie sur trop de points d'interrogation. Ce tableau devrait résumer les pages qui l'ont précédé, or on ne saisit pas très bien le rapport qu'il a avec elles. La recherche des manuscrits et leur description ont été incomplètes, leur ordonnance demeure problématique.

En appendice, M. Mariès donne une liste de 60 fragments de Diodore; ces fragments se répartissent du ps. 1, 6 au ps. 89, 12. Il est à noter que plus des deux tiers d'entre eux vont du ps. 81, 5 au ps. 89, 12. Difficilement, l'auteur en eût découvert beaucoup au delà. Quelques-uns sont peut-être d'une authenticité contestable et il y a lieu de remarquer que la tradition manuscrite n'est pas unanime à les attribuer tous à Diodore. On trouve les nos 1, 25, 32, 54 mis au compte de Théodore, les nos 13, 41, 47 avec le nom de Didyme. Le fragment 46 a été imprimé par Pitra sous le nom d'Origène (Analecta sacra III, p. 156, 157). De plus, cette liste d'extrait saurait pu être augmentée facilement d'une bonne moitié. Et pourquoi n'avoir rien cité ici des scholies mises au compte d'Anastase? Ces remarques n'avaient pas à sortir du cadre offert par les pages de M. Mariès, un examen et un classement de manuscrits. Nous espérons qu'elles seront utiles à l'édition du Commentaire de Diodore de Tarse qui nous est promise depuis quinze ans.

Robert DEVREESSE.

Rome.

BULLETIN

Histoire des Religions. — Après avoir dressé le tableau historique de l'étude comparée des Religions au cours des âges, le R. P. Pinard de la Boullaye publie la seconde partie de son œuvre (1) et propose, à son tour, une méthode qu'il juge mieux adaptée à l'étude des Religions. Ce qui avait manqué, peut-être, à cette discipline et en avait retardé les progrès, c'était justement cette méthode affranchie des divers systèmes qui tour à tour ont obtenu la préférence. Chaque savant se laissait entraîner par le charme particulier de la science où il était spécialiste et tentait, d'après les données restreintes qu'elle pouvait fournir, d'établir des conclusions qui dépassaient ces prémisses. Trop souvent on a déduit, de quelques rites ou de quelques coutumes sauvages, des théories sur l'origine de tous les cultes. Le R. P. Pinard s'est impose, avant tout, de délimiter l'apport que chaque science pouvait assurer, en précisant la méthode à suivre et les errements à éviter pour qu'elle le fournît effectivement. Mais il s'attache surtout à promouvoir une « méthode intégrale » qui recueillera les informations des différents domaines et permettra seule de conclure efficacement. Une brève analyse de ce livre en montrera la portée et la valeur.

Un premier chapitre expose les notions générales et les principes qui commandent toute etude comparée des religions. Ces notions préliminaires acquises, suit une étude du procédé comparatif « qui se trouve en fait employé par toutes les écoles, essentiel à toutes les méthodes ». Pour éviter les écueils où trop de savants ont choppé, il n'est pas inutile de rappeler que la comparaison doit porter, non sur des détails extérieurs choisis au hasard de part et d'autre, mais sur les éléments, même invisibles, qui sont l'âme des religions à comparer, et avec cette suprême précaution de ne les point isoler de l'ensemble dont ils sont la partie essentielle. Ce n'est qu'à ce prix que le procédé comparatif acquiert une valeur scientifique. Encore une comparaison ainsi conduite n'indique-t-elle pas toujours où est la dépendance : « L'uniformité de doctrines élémentaires, de thèmes liturgiques très généraux, de pratiques rudimentaires révèle seulement l'identité foncière de la nature humaine sous tous les cieux et dans tous les temps ». « Pour qu'on puisse parler de dépendance dans les idées ou dans les rites, il faut qu'un thème général se trouve individualisé par des traits si spéciaux, que leur ensemble au moins n'ait pu être inventé deux fois » (p. 64-67). Ce sont là des règles qui s'imposent, par leur seul énoncé, à tout esprit critique. Viennent ensuite les méthodes propres à chaque

(1) *L'Étude comparée des Religions;* tome II : *Méthodes*, par le R. P. H. Pinard de la Boullaye, S. J. In-8° de xi-522 pp. Paris, Beauchesne, 1925. Sur le tome Ier, cf. *RB.*, 1923, p. 230.

discipline qui s'attache à des faits d'un ordre spécial, capables d'élucider la genèse et l'évolution des différentes religions : « Les règles de la critique dite historique, qui porte, selon l'usage courant du mot, sur les textes et monuments de l'âge historique, — celles de la critique philologique, qui atteint par l'étude des langues les périodes archaïques de la civilisation moderne, — et celles de la méthode anthropologique, qui s'applique par l'intermédiaire des non-civilisés, à éclairer les périodes primitives » ; l'on cherche enfin « comment la psychologie religieuse peut atteindre au cœur même des religions » (p. IX). L'étude comparée des religions réclame l'emploi simultané de toutes les méthodes de recherches et de nombreuses sciences auxiliaires : il n'est pas de science — et celle des religions moins que tout autre — qui puisse progresser dans l'isolement.

Vaste programme, mais bien rempli. L'on n'avance que pas à pas, mais sur un terrain ferme ; si l'on trouve quelque lenteur dans l'exposé, bon nombre de démonstrations de vérités trop évidentes, on excusera ce léger défaut parce qu'abondance de biens ne nuit pas, et aussi parce que ce livre a été écrit pour des élèves à qui il est dédié. Il est, d'ailleurs, tel principe très évident qu'on s'étonne de voir oublié d'aventure même par des maîtres (1). Il n'était donc pas inutile, dans un ouvrage méthodique et visant plus à être complet qu'à être nouveau de s'y attarder quelque peu. Des tables très détaillées facilitent l'emploi des deux gros volumes de l'ouvrage.

Les ouvrages de sir J. G. Frazer se répandent en ce moment en France, grâce à de bonnes traductions. Celui que Mme la comtesse J. de Pange vient de nous offrir (2) est ainsi présenté dans la préface originale de l'auteur : « Ce petit livre que je soumets ici au lecteur français contient les conclusions que j'ai tirées d'un assez grand amas de faits collectionnés par moi dans un ouvrage volumineux qui s'appelle *Totemism and Exogamy* » (p. 7). Le titre de ce nouvel ouvrage, les *Origines de la Famille et du Clan*, c'est encore l'auteur qui nous en avertit, ne répond pas entièrement au contenu : c'est seulement du clan apparenté à un totem qu'il s'agit, et du système familial qu'on trouve ordinairement connexe au totémisme, à savoir l'exogamie, qui est l'obligation de chercher un époux ou une épouse hors du clan d'origine. Le but de cette étude est plus restreint encore : supposant les faits établis par ailleurs, quelle est l'origine du système totémique et du système exogamique?

Il est intéressant de constater que Frazer a abandonné les diverses théories qu'il a tant contribué à promouvoir, et non seulement l'explication de l'origine du totémisme par l'*extériorisation de l'âme*, l'homme, pour échapper aux périls, mettant son âme en sécurité dans un animal ou dans une plante totem, mais même la spécieuse théorie *alimentaire* ou de *magie coopérative* selon laquelle les tribus seraient divisées en un grand nombre de clans, chacun préposé « à un certain département de la nature qu'il appelle son totem », à charge de lui faire produire le plus possible grâce à des incantations magiques. L'auteur estime désormais « que ces communautés coopé-

(1) Tel celui-ci, qui est élémentaire : « ... se garder de commettre une autre erreur que nous pouvons nommer le *procédé des moyennes*. Cette pratique consiste à considérer comme prouvé soit... soit un certain milieu entre les témoignages contraires. Elle est déplorable » (p. 105). Pour illustrer cette règle d'or on trouvera un bel exemple, une perle en son genre, dans la *RB.* 1924, p. 629 : « D'après le texte grec, le troupeau (des porcs des Gadaréniens) était *loin*, d'après la version latine, il n'était *pas loin* : mettons à médiocre distance. »

(2) James George Frazer, *les Origines de la Famille et du Clan*, traduction française par la Comtesse J. de Pange ; in-8° de 185 pp. Collection des Annales du Musée Guimet. Paris, Geuthner, 1922.

ratives sont plutôt un développement du totémisme que son germe » (p. 61). Il suit une nouvelle piste. « Après y avoir longuement réfléchi » il reconnaît maintenant l'origine du totémisme dans l'idée primitive que se faisaient les sauvages de la conception. « Ignorant la véritable cause de la maternité, ces sauvages de l'Australie centrale imaginent que la conception a lieu seulement au moment où la femme ressent les premiers frémissements dans son sein. Il leur faut donc expliquer pourquoi l'enfant pénètre dans le corps de sa mère à ce moment particulier. Nécessairement il est venu du dehors, donc de quelque chose que la femme peut avoir vu ou senti, immédiatement avant qu'elle se reconnût enceinte » (p. 62). Les esprits d'un clan appartenant à un totem particulier sont censés fréquenter de préférence tel endroit de la forêt, tel arbre, source, rocher. Quand donc une femme ressent les premiers symptômes de la maternité, elle sait, par le lieu où elle se trouve, à quel totem appartient « l'esprit-enfant » qui est venu en elle. Telle est cette *théorie conceptionnelle*, « qui sera, dit Frazer, autant que je puis prévoir, ma théorie définitive du totémisme » (p. 64). Tant de modestie est louable ; mais il est difficile de croire que Frazer ne changera pas encore une fois d'opinion : celle-ci n'explique rien, du moins pas l'origine d'un clan totémique. Ce n'est point cette ignorance de la vraie cause de la conception qui fait le plus difficulté, quoi qu'en pense l'auteur ; cette croyance pourrait bien, en effet, dans l'opinion des sauvages, expliquer l'enfantement et même l'appartenance de tel enfant, conçu en tel endroit, au totem de cet endroit ; elle n'explique pas la formation d'un clan totémique, d'un groupe de personnes relevant d'un même totem. Faudra-t-il s'imaginer que les Australiens croient que tous les membres d'un clan ont été conçus au même point? Il le faudrait, dans la théorie de Frazer, pour que, effectivement, ils appartinssent au même clan de tel totem ; et c'est ce qu'aucun fait n'établit. Comment s'imaginer aussi que les femmes, allant çà et là, et donc en nombre de lieux, fréquentés par des *esprits totémiques* de différentes sortes, ne conçoivent aussi des enfants de différents totems? Nous concluons donc que cette théorie expliquerait peut-être l'*origine d'un totem particulier*, mais non pas *l'origine d'un clan totémique*. Frazer a bien senti la difficulté ; mais du totem particulier au totem du clan qui ne peut être qu'héréditaire, il n'a pu découvrir de transition plausible ; l'homme aurait pu, croit-il, défendre à sa femme « d'approcher des lieux où elle pourrait concevoir des esprits d'un autre totem » (p. 125). Est-ce possible? Et la femme ne se serait-elle jamais aperçue qu'elle était enceinte en des lieux fréquentés par un totem étranger? Et si c'est par la mère que le totem a été étendu à un clan, la même difficulté subsiste.

Il ne sera pas inutile de noter deux rectifications importantes que Frazer apporte à ses théories précédentes sur le totémisme, théories trop facilement acceptées. Il n'estime plus désormais que le totémisme soit la religion du clan ; « les rapports entre un homme et son totem sont ceux d'une simple fraternité ou égalité amicale, et aucunement une adoration religieuse » (p. 100). En outre, on n'est plus fondé à considérer l'exogamie comme la conséquence ou le complément ordinaire du totémisme. Frazer est maintenant « convaincu que, du moins en ce qui concerne les Australiens, les classes, ou phratries exogames, sont une organisation totalement différente des clans totémiques, que leur origine est postérieure à ces derniers et qu'elles leur ont été superposées » (p. 102). Pour l'origine de l'exogamie, Frazer, après avoir réfuté plusieurs opinions qui n'ont pas toutes été siennes, finit par se rallier à celle de M. L. H. Morgan, qui voit dans l'exogamie « un mouvement réformateur pour rompre les habitudes de mariage entre parents, et particulièrement entre frères et sœurs ». Il est très probable en effet que l'exogamie a été instituée

d'abord pour éviter l'inceste, et qu'on l'a ensuite étendue, ses bons effets reconnus, jusqu'à proscrire tout mariage entre proches. Frazer apporte cependant à la théorie de Morgan une restriction que l'on trouvera très plausible. Morgan soutenait que la promiscuité prédominait partout avant l'exogamie. « Il semble, à vrai dire, répond Frazer, s'être trompé en traitant de primitive la forme polynésienne et en la donnant comme preuve d'un état antérieur où la cohabitation entre frères et sœurs était courante; alors que, bien au contraire, il y a des raisons de croire que la forme polynésienne est dégénérée et que l'on ne peut rien en déduire au sujet des stades précédents » (p. 103). L'exogamie a donc été instituée pour réprimer l'inceste. Mais d'où vient cette horreur de l'inceste? L'auteur ne peut répondre à cette question; et, en effet les solutions qu'il envisage ne nous satisfont pas plus que lui. La diminution de la natalité est trop difficile à constater : c'est un phénomène qui n'est perceptible qu'après de longues années, et même constaté, comment des primitifs (ceux-là surtout qui ignorent la cause de la naissance) l'attribueraient-ils à leurs mariages consanguins? Mais l'on a tort de refuser au primitif, quoi qu'il en soit du sauvage que la dépravation a pu faire rétrograder, tout sens moral. L'amour paternel a dû, dès le début, vouloir préserver les enfants de l'inceste; et si l'on refuse au primitif ce souci élémentaire de moralité, il resterait que les parents ne pouvaient pas ne pas constater que les rapports entre frères et sœurs, trop faciles et donc trop fréquents, les affaiblissaient. D'où l'interdiction de l'inceste. L'importance du sujet et l'autorité croissante, en France, de sir J. Frazer nous obligeaient à cette discussion. Malgré l'érudition de l'auteur on s'étonnera de tel jugement sur la pauvreté de la théologie des nomades sémites qu'une référence à Renan est loin de confirmer; et quoi qu'on puisse dire des sauvages Apaches et Navohoes, on aura quelque peine à reconnaître les Bédouins du désert dans cette description : « bandes vagabondes de barbares maigres, affamés, les mains vides, ayant peu d'industrie, *encore moins de religion* (1) ». — La traduction de Mme la comtesse de Pange est très élégante (2) et met bien en valeur le style agréable, rapide, et parfois très poétique de l'auteur.

Tous ceux qui s'intéressent aux religions de l'Inde connaissent l'œuvre de M. Paul Oltramare. Le premier volume de son Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde, intitulé la *Théosophie Brahmanique*, paru en 1907, fut aussitôt reconnu pour un travail définitif. Il est complété aujourd'hui par une Théosophie Bouddhique (3) dont l'importance est aussi considérable. En véritable historien, l'auteur a reconstitué la doctrine bouddhique telle que l'expriment les textes. D'abord les organes de cette religion, les « trois gemmes », le Maître, l'Église et l'Écriture sont étudiés dans leur manifestation initiale et dans le cours de leur développement. La partie la plus importante du travail, 373 pages, est l'exposé de la « Doctrine de la souffrance et du salut ». Le mal existe, et c'est la vie phénoménale; le message du Bouddha enseigne un genre de vie qui y mettra fin pour l'homme. Tous les hommes (mais non les femmes) sont appelés à ce salut. Pour arriver à cette

(1) p. 38. C'est nous qui soulignons.

(2) A remarquer, p. 49 : la sentence d'acquittement *Remittuntur ei peccata multa*, ne fut pas rendue en faveur d'un « pauvre pécheur », mais d'une pécheresse. P. 81, l. 25, lire *inférieur* au lieu de *supérieur*.

(3) *Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde;* tome II : *la Théosophie Bouddhique*, par P. OLTRAMARE; in-8° de XV-542 pp. Collection des Annales du Musée Guimet. Paris, Geuthner, 1923. L'auteur a donné récemment sa démission de professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Genève.

bienheureuse suppression du mal. en d'autres termes, pour atteindre au *Nirvana*, le bouddhisme propose une *thérapeutique de la volonté* qui apaise tous les désirs; car « tant qu'on n'a pas supprimé le germe du désir, la misère de l'existence revient et revient sans cesse » (p. 127). Non qu'on supprime absolument tout vouloir : le but est de « nier la volonté par la volonté », de s'arrêter à ce « vouloir bienfaisant qui est la suppression du vouloir » (*ibid.*). L'âme ainsi libérée pourra recevoir l'enseignement avec foi et se l'assimiler par la méditation; car la connaissance juste est aussi une force qui affranchit du mal, — la vérité délivre, — d'où la nécessité d'une *thérapeutique de l'intelligence*. Mais à l'encontre de la théosophie brahmanique qui inculquait des notions positives, il ne s'agit ici que « de purger l'esprit des croyances qui pourraient l'égarer sur une fausse voie » (p. 158); cette connaissance libératrice, en effet, se résume en ceci, que « le vide est, au sens absolu, la vraie nature des êtres et de leurs éléments constitutifs » (p. 179). Mais ce nihilisme philosophique, trop rebutant, a dû être interprété par l'école appelée le *Grand Véhicule* (*Mahâyâna*) : « Certes, les phénomènes et les individus sont vides; mais ils sont vides de tout ce qui les rend individuels et apparents. Il n'y a plus de moi, ni de mien; non que n'existent pas la personne ou la chose qui dit « moi » ou dont on dit « mien », mais parce que ce qui fait du moi un moi et du mien un mien n'existe que dans l'esprit abusé de l'homme » (p. 320). Ainsi éliminé ce qui individualise, reste l'être absolu, et si l'on va au fond des choses, on ne peut distinguer celui qui injurie et celui qui est injurié; dès lors, « délivré de l'opinion qu'on perçoit un moi et un autre, on supporte » (p. 322). Et grâce à cette thérapeutique, le fidèle atteint la sérénité parfaite, cet état d'immobilité spirituelle « où, par delà les limites de la souffrance et du plaisir, la vérité absolue se révèle d'elle-même à l'esprit » (*ibid.*). Si l'auteur appelle cette doctrine une théosophie, ce n'est pas qu'il se laisse influencer par les modernes théosophes et les disciples de Mme Blavatsky, mais parce que ce terme convient en effet « à cet ensemble de théories et d'espérances qui sont inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà, et qui, sans être proprement philosophiques ni religieuses, tiennent cependant et de la religion et de la philosophie (1) ». Mais l'influence de Gautama transforma lentement cette théosophie. Il dédaigna, en effet, et apprit à dédaigner les spéculations sur Dieu et le monde, sur l'homme, son âme et son existence, et tout ce qui n'intéresse pas directement le salut. Il créa surtout une société qui ne tarda pas à imposer, dans une formule, la reconnaissance d'un chef (le Bouddha), de la société elle-même, et d'une doctrine contenue dans des écritures. C'est cela surtout qui détermine l'évolution du Bouddhisme. Celui-ci, perdant peu à peu l'indépendance des opinions théosophiques, se fixa à mesure dans des croyances formulées et dans des cadres précis, évolution que l'auteur définit d'un mot heureux : « théosophie qui s'est faite religion » (p. x). Ces quelques traits visent moins à résumer cette vaste enquête qu'à faire soupçonner son intérêt et sa valeur scientifique, qui sont d'autant plus grands que l'auteur étudie la doctrine bouddhique pour elle-même et sans arrière-pensée de comparaisons hâtives avec d'autres doctrines (2). Ce sont des monographies comme

(1) Tome Ier, *Théosophie brahmanique*, p. III. Cette définition résume l'exposé plus détaillé du même auteur, dans l'article *Theosophy* de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings.

(2) On pourrait relever pourtant, dans ce gros livre, quelques petites phrases qui font tache au tableau. Par exemple, p. 26, peut-on comparer la tardive fixation de la doctrine bouddhiste avec la composition des écritures chrétiennes, pour la plupart si proches de la mort de Jésus, et qui sont l'œuvre de ses disciples immédiats? On sait aussi que, à la différence des écritures bouddhiques, les plus anciens textes chrétiens présentent simultanément des points de dogme avec ceux de discipline morale.

celle-ci, œuvres de spécialistes consommés, qui peuvent le mieux étendre la connaissance de religions aussi éloignées de notre civilisation.

Trois conférences pour décrire la *Religion des Manichéens* (1), on estimera que c'est court; mais M. Burkitt a su enfermer dans ce petit nombre de pages bien des renseignements et quelques vues nouvelles. Les documents découverts dans le Turkestan chinois (2) ont renouvelé nos connaissances sur le Manichéisme. C'est cette littérature originale que M. Burkitt s'est proposé de faire mieux connaître en l'incorporant, de pair avec toutes les autres données, dans une exposition systématique de la religion de Mani; il a essayé en outre, et c'est l'objet de la troisième conférence, de délimiter la part et de déterminer la source de l'inspiration chrétienne dans le Manichéisme. La première conférence est surtout remplie par la cosmogonie primitive et les épisodes de la lutte entre la Lumière et les Ténèbres, laissant à la seconde le système proprement dit : le rôle attribué à Jésus, la société fondée par le nouveau prophète et son organisation, les obligations morales de ses adeptes, enfin le système eschatologique. Quelle est l'origine de ces doctrines? M. Burkitt adopte, sur ce point, l'opinion de saint Éphrem (3), et tout en réservant un « grand élément non chrétien » trouve, dans ce que le Manichéisme a de chrétien « une plus grande affinité avec le christianisme de Marcion et de Bardesane qu'avec celui de l'Église catholique; or ce sont ces parties-là qui paraissent être le noyau vivant du système » (p. 14). L'intérêt de cette théorie est de préciser les emprunts faits à Marcion et à Bardesane. A Marcion, Mani serait redevable de son attitude hostile à l'égard de l'Ancien Testament et de l'organisation de son église. Il aurait, d'autre part, emprunté à Bardesane sa cosmogonie dualiste. On saura gré à M. Burkitt de n'être point tombé dans les exagérations de Reitzenstein, qui fait du manichéisme une religion populaire de l'Iran, qui aurait existé bien avant Mani (4). Mais ne serait-on pas fondé à rattacher le dualisme aux religions perses plutôt qu'à Bardesane? On croit que Bardesane fut dualiste sur le témoignage de Moysès bar Képha, évêque jacobite de Mossoul, mort en 903. Témoignage bien tardif, mais précieux pour M. Burkitt qui y trouve une justification de saint Éphrem lorsqu'il fait dépendre Mani de Marcion et de Bardesane. Cependant le témoignage de Moysès bar Képha ne doit-il pas être corrigé par celui des documents arabes qui précisent que le dualisme fut le fait non de Bardesane en personne, mais de ses disciples, sous l'influence postérieure du parsisme et du manichéisme (5)? Quant à saint Éphrem, qui faisait de Bardesane, Marcion et Mani un monstre à trois têtes, dont Bardesane était la principale, il aura réuni tous les adversaires, pour les combattre tous en même temps (6). L'intérêt de ce petit livre, et M. Burkitt n'a pas manqué de mettre ce point en relief (p. 85), est de montrer que, depuis les nouveaux documents de Turfan et de Tuenhang, on ne peut plus regarder les éléments chrétiens du manichéisme comme une addition tardive à la pure doctrine primitive. On pouvait

(1) *The Religion of the Manichees,* Donnellan lectures for 1924, by F. C. Burkitt; in-16 de VIII-130 pp. Cambridge, University Press, 1925.

(2) Cf. *RB.* 1920, p. 148.

(3) Elle est exprimée dans le traité : *Réfutation de Mani, Marcion et Bardesane,* déchiffré et édité par Mitchell.

(4) Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium.* Cf. *RB.* 1922, p. 282.

(5) Cf. Krüger, art. *Bardesanes* dans la *Realencyclopädie f. protest. Theologie.*

(6) Cf. cette fine notation historique de Harnack : « Marcioniten... und Manichäer — zuerst von Eusebius zusammengestellt — sind in Orient viele Menschenalter lang getrennt marschiert, indem jene sich ihrer Eigenart voll bewusst blieben, aber galten der katholischen Kirche als sehr verwandte Brüder » (*Marcion,* p. 195).

penser que le manichéisme s'était dissimulé derrière des apparences chrétiennes pour mieux envahir le monde romain, ou même qu'il avait été contaminé par les croyances ambiantes. Dans le Turkestan, l'ambiance était persane et bouddhique : les éléments chrétiens y seraient inexplicables s'ils n'étaient originels.

L'évêque de Gloucester inaugure une collection de manuels de Théologie pour l'usage d'un public plus étendu que le monde des écoles; mais il entend ne rien sacrifier de l'exactitude scientifique, comme en témoignent le choix des collaborateurs et le premier paru de ces volumes (1). L'ouvrage comprend deux séries de conférences prononcées à Oxford sur divers problèmes de psychologie religieuse. A propos de la psychologie de la conversion, l'exemple allégué, le cas de saint Paul, est mal choisi si l'on n'y voit que « le résultat d'impressions et d'expériences accumulées » (p. 136). Un phénomène tel que l'apparition du Christ terrassant le pharisien acharné, l'aveuglant pour trois jours, dépasse les frontières de la psychologie. L'auteur croit trouver un parallèle au récit de la conversion de saint Paul dans celui du Sadhu Sundar Singh. Cette conversion d'un moine hindou a fait beaucoup de bruit dans le monde protestant (2), quoique le Sadhu se soit formellement séparé de toute Église. Telle était la prière de ce moine : « O Dieu, s'il est un Dieu, veuille me montrer la voie droite, ou bien je me tue! » « Mon intention était, raconte-t-il, si je n'obtenais point satisfaction, de placer ma tête sur la voie ferrée quand passerait le train de cinq heures et de me tuer..... Je continuai de prier pendant une demi-heure, espérant obtenir la paix. A quatre heures et demie, je vis quelque chose... » La suite ressemblera tant qu'on voudra à l'histoire de saint Paul; et il importe peu que le Sadhu ait l'impression qu'il l'ignorait à ce moment, puisqu'il avait lu et connaissait le N. T. Il était détaché de sa religion et éprouvait une angoisse religieuse qui le poussait au suicide : c'est assez pour ruiner tout parallélisme avec la conversion de saint Paul. Et quand on est acculé à se faire décapiter au passage d'un train dans la demi-heure, l'énervement au paroxysme n'est pas loin de l'hallucination. C'est ce qu'on n'a jamais pu dire sérieusement de saint Paul. [R. T.]

Nouveau Testament. — *Introduction.* — M. le Dr H. J. Vogels, professeur à l'Université catholique de Bonn, était surtout connu par ses remarquables études de critique textuelle et son édition du N. T. en grec. Il aborde aujourd'hui les questions d'*introduction du N. T.* dans un manuel très court (3). En France nous nous faisons une autre idée du manuel. Il doit être assez developpé pour que les seminaristes, devenus prêtres, le conservent comme un *vade-mecum* de toute leur vie. Aussi les Introductions allemandes nous imposaient par la richesse de leurs renseignements bibliographiques et le détail des points controversés. Il y a quelque chose de changé en Allemagne, puisque M. Vogels s'est contenté du strict nécessaire, qu'on ne peut même regarder que comme un point de départ pour les développements du professeur. A peine cinquante pages contiennent l'introduction générale : Canon, textes, langue. Il reste deux cents pages pour les introductions spéciales, sans

(1) *The Psychologie of Religion*, by W. Selbie. Petit in-8° de XII-310 pp. Oxford, Clarendon Press, 1924.

(2) Les ouvrages sur ce sujet se trouvent au Secrétariat de la Mission aux Indes, Lausanne. Une étude trop naïvement enthousiaste, à notre gré, a paru dans le premier numéro (mai 1925) de *l'Ordre Chrétien* de Raymond de Rigné.

(3) *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, von Dr Heinrich Joseph Vogels, professor der Theologie an der Universität Bonn: 8° de 258 p. Münster in Westfalen, Aschendorff, 1925.

aucune note, chaque paragraphe étant précédé d'indications d'ouvrages très peu nombreux. Encore l'auteur n'a-t-il pas voulu renoncer à l'analyse des écrits, de sorte qu'il reste très peu de place pour les questions d'authenticité et de doctrine. Du moins un appendice contenant les documents les plus importants pour l'histoire du Canon sera le très bien venu.

Nul doute que M. Vogels, fort érudit, n'ait comprimé son savoir dans un intérêt didactique dont nous ne sommes pas juges. Ses conclusions sont le résultat d'une étude personnelle soigneusement poursuivie, et ne seront indifférentes à personne. Nous avons constaté avec plaisir qu'il est fort circonspect quant à la date de l'ancienne version syrienne : Le Diatessaron de Tatien s'est maintenu comme livre canonique jusqu'après l'an 400. « Entre 172 et 400 on a dû aussi traduire en syriaque les évangiles séparés » (p. 40). Le ms. Cureton représente un texte plus ancien que le ms. Lewis. Cela est contre l'opinion générale, mais avait été soutenu ici-même (*RB.* 1920, p. 343 ss.). La solution du problème synoptique se résume ainsi : 1° Luc a employé Marc largement ; 2° mais Lc. n'a pas connu notre Mt. grec ; 3° non plus que Mt. n'a mis Lc. à profit ; 4° cependant Lc. a connu des morceaux étendus du texte grec qui est notre Mt. — Autant de positions où le recenseur s'était arrêté lui-même. Mais les rapports de Mc. et de Mt. apparaissent à Vogels comme tout à fait énigmatiques. En effet : « C'est une hypothèse très précaire de supposer Mc. dépendant du Mt araméen et le traducteur grec de Mt. dépendant du Mc. grec » (p. 87). Et en effet il semble bien que Mc. soit trop original, trop étranger aux discours de Jésus (sauf l'apocalypse synoptique) pour avoir les allures d'un imitateur du Mt. araméen. Mais ne faut-il pas expliquer tout de même la ressemblance entre Mc. et Mt.? L'emploi de Mc. par le traducteur grec de Mt. est une concession nécessaire aux arguments du système des deux sources, dont Vogels a senti la force.

Quant à la finale de Mc. (XVI, 9-20), Vogels écrit (p. 65 note) que son authenticité ne doit pas du tout être tenue pour certaine. Il est plus positivement négatif quant à l'épisode de la femme adultère (Jo. VII, 59-VIII, 11), passage d'origine synoptique, canonique, mais d'abord étranger au quatrième évangile. Sur la II[a] Petri : « Depuis la fin du ve s. la valeur canonique de la II[a] Petri est incontestée en Occident. On hésitera à affirmer que par là-même l'Église a donné une décision de foi relativement à la question de l'auteur. Qoheleth et le livre de la Sagesse sont aussi placés dans la bouche de Salomon et ont passé pendant des siècles nombreux pour la propriété du fils de David, sans que pour cela personne aujourd'hui s'attache sérieusement à défendre de telles attributions » (p. 228).

Saint Paul. — Au verso du titre de son *Saint Paul* (1), M. Émile Baumann a pu transcrire le titre des romans qui ont fait sa célébrité ; il n'a pas en rétracter un seul, et, dans toute cette brillante carrière, le souvenir de saint Paul ne l'a pas quitté. Il nous en fait la confidence : « J'ai plus d'une fois songé que les premiers missionnaires de la Gaule, dans la vallée du Rhône et à Lyon, venaient d'Éphèse et de la Phrygie, des pays où Paul et ses disciples avaient travaillé ; et le mysticisme lyonnais, celui de ma ville natale, se souvient de la vieille Asie chrétienne, ascétique et fervente » (p. 15). Après avoir écrit *L'anneau d'or des grands mystiques*, M. Baumann a eu la joie de venir en Orient pour trouver ce mysticisme à sa source auprès de saint Paul. La physionomie de l'Apôtre, longuement étudiée, est maintenant

(1) *Saint Paul*, 349 pp. Paris, Grasset, 1925.

vivante. Le paysage est bien celui que l'Apôtre a eu sous les yeux, mais s'arrêtait-il à le contempler? Quel contresens c'eût été de détourner le lecteur de cette pensée concentrée et ardente, vers des réussites de couleurs! M. Baumann s'est contenté de touches très sûres, sans un coloris tapageur. Mais à pénétrer dans les arcanes de la théologie, l'auteur risquait de se heurter à des exégètes ombrageux. Son tact l'a préservé de cet autre péril. Et enfin Paul écrivait pour tous les fidèles : ses écrits sont aussi, comme reflétant le Verbe, une lumière pour toutes les âmes de bonne volonté. Aussi cultivé que quiconque, familier avec le monde ancien et par les livres et par la vue des sites et des monuments, M. Baumann ne se perd pas dans les subtilités malveillantes d'une certaine critique : « L'hypothèse d'une *source* honnête et sûre, altérée par un rédacteur, tantôt inepte, tantôt d'une incroyable astuce, ce nœud de subterfuges, de maladresses et de mensonges a l'air inventé par l'auteur d'un roman policier » (p. 16). Ainsi, à propos de saint Paul, le romancier n'est pas celui qu'on pense. Habitué à de fines analyses psychologiques, M. Baumann, cette fois s'efforce de pénétrer « l'ingénuité profonde et le sérieux des Livres saints » (p. 16). Loin de se plaindre qu'un laïc ait envahi leurs frontières, les exégètes de profession accueilleront avec joie un livre qui n'eût peut-être pas été écrit sans eux, mais qu'ils auraient eu quelque peine à écrire avec cet élan et en même temps cette maîtrise de style. Assurément M. Baumann n'a pas découvert saint Paul; il n'y a jamais songé : mais il n'a pas non plus usé ses impressions dans des études de détail. La face de l'Apôtre lui apparaît comme si elle lui avait été révélée d'un seul coup, dans la vigueur de sa pensée et de son action, et il la révèle à d'autres par l'intensité de son émotion, dans une langue expressive. Quel beau livre, et qui vient bien à son heure! (1).

La très haute estime qui s'attache au titre de docteur en théologie de l'Université de Louvain tient sans doute en partie à l'excellence des thèses présentées pour le conquérir. Dans la série où figurent Mgr Ladeuze, Mgr Hebbelynck, MM. Van Hoonacker, Chabot, Poels, Camerlynck, Coppieters, Van Crombrugghe, Tobac, Lebon, la thèse de M. Bandas sur *l'Idée dominante des épîtres de saint Paul, ou la Rédemption* (2), renoue la tradition des sujets bibliques. Cette synthèse comprend trois parties : L'humanité avant la rédemption, la servitude du péché; La Rédemption; L'humanité après la redemption, la liberté de l'Esprit. — Cette partition indique déjà une distribution harmonieuse des sujets, dont chacun pourrait être le thème d'une étude spéciale. A les rapprocher on risque de ne pas donner à chacun l'attention qu'il mérite, mais ils s'éclairent mutuellement. C'est à l'auteur à retrouver l'unité qui était certainement dans la pensée de saint Paul, quoiqu'il paraisse souvent absorbé par l'aspect particulier d'un sujet. Les opinions de M. Bandas sur la justification, l'abrogation totale de la Loi, son rôle de pédagogue, les éléments du monde interprétés comme une culture religieuse inférieure, etc., ne peuvent être envisagés par le recenseur qu'avec sympathie (3). Si le Nouveau Monde avait été découvert

(1) Par habitude de minutie. Il semble que la traduction (p. 136) : « Les autres Juifs, avec lui (Pierre), firent les hypocrites; de sorte que Barnabé lui-même fut entraîné dans leur hypocrisie », accentue trop la faute de Pierre : ὑπόκρισις signifie « feinte, faux-semblant », tandis que l'hypocrisie... mais je n'ai pas à rappeler à M. Baumann le sens détestable de ce mot dans notre littérature.

(2) *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption*, a study of biblical Theology, by Rudolph G. Bandas doctor of sacred Theology of the University of Louvain. 8° de xxix-432 pp. Desclée... Bruges, 1925.

(3) Il n'est pas question de la prédestination, et c'est par suite d'une faute d'impression que le v. viii, 28 est cité.

plus tôt, saint Paul aurait conçu et peut-être réalisé le dessein de l'évangéliser. Grâce aux travaux de M. Bandas après ceux du R. P. Callan, sa doctrine y portera ses fruits. Jusqu'à présent il y a été peu étudié, si l'on en juge par le très petit nombre de théologiens américains cités dans la bibliographie.

Ce titre séduisant : *Saint Paul et l'Église de Jérusalem* (1), met en relief la personnalité du grand apôtre, toute lumineuse, se détachant du fond assez obscur de la communauté chrétienne primitive. Naturellement l'ordre historique retourne les termes, et l'auteur, le Rév. Wilfred L. Knox, prêtre de l'Oratoire du bon Pasteur, a dû commencer son livre par une étude de l'église de Jérusalem, de l'apostolat de saint Étienne, et de la première extension du christianisme avant la conversion de Saul. Il lui faudra aussi parler des travaux de Paul à Éphèse et à Corinthe, mais, une fois Paul revenu à Jérusalem et entré dans le Temple, l'ouvrage est terminé.

Il y a certes assez de matière pour un et même pour plusieurs volumes. L'auteur ne s'est pas expliqué sur le genre de composition qu'il a choisi. Un texte courant facile à lire et même fort agréable à lire, à la fois dense et clair, est suivi de notes d'une longueur considérable, qui en sont comme la justification documentaire, avec des appendices pour quelques points spéciaux. Ce morcellement paralyse quelque peu l'analyse des opinions de l'auteur, et il est plus malaisé d'en discerner les raisons. On dirait qu'il a eu en vue deux catégories de lecteurs : ceux qui sont décidés à lui faire confiance et les autres. En pareil cas les premiers sont ordinairement plus satisfaits que les seconds.

Cependant le sujet a été étudié à fond. Nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre que l'auteur ne prenne pas au sérieux toutes les théories plus ou moins radicales qui encombrent le sujet. Nous lui demanderions plutôt quelque chose de plus traditionnel. Un exemple indiquera sa position : le livre des Actes est, après les grandes épîtres pauliines, la plus haute autorité historique. Mais le Rév. Knox, considérant le texte du *Codex Bezae* comme une révision du texte primitif, en conclut qu'à cette époque on ne l'estimait pas comme inspiré. Quelle idée de l'inspiration suppose-t-il donc chez les premiers chrétiens? En fait on s'est permis de menus changements à une époque où la foi en l'inspiration est évidente, et le fait du *Codex Bezae*, s'il dépasse la mesure, peut être le produit d'une opinion particulière.

Même tendance à une *via media* qui répond peut-être plus au tempérament du clergé anglican traditionnaliste qu'à une analyse précise des faits à propos des opinions de la communauté primitive et du développement que leur a donné saint Paul. Incontestablement le Rév. Knox tient avant tout à ne pas rompre la chaîne : Paul n'est point un créateur du christianisme, ni même un novateur. Avant lui les chrétiens regardaient le Seigneur comme préexistant en une essence surhumaine et surangélique; sa mort a été le moyen expiatoire par lequel l'humanité a obtenu son pardon. — Toutefois le mot de divinité n'est pas prononcé.

De même pour l'Eucharistie : Paul n'en a pas introduit la pratique, et il n'a fait que développer la doctrine ancienne avec une emphase plus marquée. — Mais cette formule n'est guère autre chose qu'un pont artificiel pour joindre deux vues fort différentes, celle des premiers chrétiens regardant l'Eucharistie surtout comme un

(1) *Saint Paul and the Church of Jerusalem*, by the Reverend Wilfred L. Knox, M. A., Priest of the Oratory of the Good Shepherd, Formerly Scholar of Trinity College, Oxford. — 8° de XXVII-396 pp. Cambridge, at the University Press, MCMXXV.

repas qui exprimait l'unité des fidèles avec leur Maître et entre eux en attendant sa venue, et la conception Pauline, regardant surtout l'Eucharistie comme une participation au Corps et au Sang du Christ. C'est ici que M. Knox conclut : *But the development is rather a difference of emphasis than a change of content, and here we are dealing with conjectures for which evidence is entirely lacking* (p. 385). Mais non, nous ne sommes point si dépourvus d'arguments certains que cette foi de Paul était déjà celle des premiers chrétiens, et M. Knox a fort bien montré lui-même que la tendance au symbole qu'on pourrait découvrir dans la *Didachè* s'explique par la tendance universelle à embellir de cette sorte la réalité du sacrement.

Le sujet qu'il avait choisi, bien exprimé par le titre, n'obligeait pas absolument l'auteur à traiter de l'influence des mystères païens sur la pensée de saint Paul. Pour mieux se garantir contre une curiosité assez légitime, il ajoute que c'est surtout dans les épîtres de la captivité que cette tendance s'est accentuée, après le terme historique qu'il s'était fixé. Mais les indiscrets objecteront que si la différence entre Paul et l'Église de Jérusalem s'explique par sa formation hellénistique, il fallait donc aborder le sujet. Aussi bien le Rév. Knox ne se dérobe pas tout à fait, et il a montré fort correctement comment Reitzenstein s'est condamné à recourir à des suggestions fantaisistes en renonçant à chercher dans le judaïsme — plus ou moins influencé lui-même — la source authentique non seulement de la foi ancienne de Paul, mais encore des expressions dont il l'a revêtue. En particulier l'auteur a bien montré que Rom. x, 6.7 ressemble beaucoup plus à une citation de l'A. T. qu'à un emprunt fait à l'hermétisme. Cependant, même sur ce terrain, le recenseur serait encore plus réfractaire aux insinuations du mythologue allemand. A propos du traité VII du *Corpus hermeticum*, le Rév. Knox écrit : *Here the Conception of a « heavenly body » or raiment which the soul can make its own is very clear* » (p. 143). En réalité, Hermès et Paul parlent bien de l'ancien vêtement de chair qui pèse sur l'âme, mais tandis que Paul attend la transformation de ce vêtement en un vêtement céleste, l'hermétisme, fidèle au dualisme platonicien, s'étend seulement sur les inconvénients du corps qu'il faudra dépouiller entièrement.

Il est encore plus grave de ranger presque dans la même catégorie la doctrine de Paul sur l'infusion dans l'homme de l'Esprit de Dieu, et les conceptions plus ou moins panthéistiques d'une force divine enveloppée dans la matière et qui tend à en être délivrée. On dirait que l'auteur n'a que le choix entre deux solutions : ou l'emprunt au judaïsme, ou l'emprunt à la théologie païenne. En fait, Paul a tiré une conséquence de l'Incarnation, dont le judaïsme ne pouvait avoir eu clairement conscience, mais sans verser le moins du monde dans le panthéisme ou la déchéance platonicienne des âmes. Le Rév. Knox en est sans doute persuadé; mais alors, ayant parlé de l'infusion de l'Esprit dans l'âme qui en dernière analyse en fait une copie de la nature de Dieu, comment pouvait-il ajouter : *similar and more advanced ideas are common in the theology of the mystery-cults* (p. 143)?

Nous ne pouvions nous dispenser de signaler ces tendances. Ces observations seraient cependant parfaitement injustes si elles faisaient croire au lecteur que le Rév. Knox fait cause commune avec les critiques intempérants : son livre, dans l'ensemble, servira plutôt de barrière contre l'envahissement des mystères dans le christianisme. On ne saurait trop admirer la connaissance solide et étendue qu'il a du monde gréco-romain (1).

(1) Sur le dieu inconnu d'Athènes, la suggestion du dieu égyptien *Amon* n'avait pas à être

L'étude de M. Schauf comble bien une lacune, puisque la « *chair* », d'après saint Paul, n'avait fait l'objet parmi les catholiques d'aucune monographie détaillée, et que celle qu'il nous présente contient une analyse soignée des diverses acceptions du mot *sarx* dans les épîtres (1). Renonçant à y trouver une définition toute faite, l'auteur ne désespère pas d'aboutir à une sorte de conception fondamentale propre à l'apôtre, et qui expliquerait les cas où il parle de la chair dans un sens spécial, car personne ne nie qu'il en a aussi parlé comme tout le monde.

Ces acceptions communes éliminées, la pensée personnelle de Paul ne peut ressortir que de sa théorie du salut, et spécialement de l'opposition entre la chair et l'esprit. L'enquête aboutit à considérer la chair dans sa notion première et physique comme défectueuse par le fait même qu'elle appartient au monde de la terre. Elle est souvent source de mauvais désirs et de ce chef se rattache à la sensualité. Mais le monde actuel est défectueux non seulement par sa nature, mais encore ensuite du péché. La chair est donc rattachée au péché comme un résultat et comme une cause qui à son tour conduit au péché, mais tout cela se passe seulement dans l'ordre moral. Elle est donc l'empêchement au salut, et c'est elle qu'il faut encore vaincre, quand déjà le péché est vaincu. Cette lutte entre l'Esprit d'un côté, le péché et la chair de l'autre, a conduit Paul à personnifier la chair comme le péché : elle est en somme le principal mobile de l'ancienne vie, avant la grâce chrétienne, et un obstacle, même après le baptême, au triomphe complet de l'Esprit.

Nous ne savons si cette esquisse paraîtra fidèle à l'auteur. Telle que nous l'entendons, nous n'avons rien à objecter. Nous ferons seulement remarquer qu'elle exprime, avec des arguments plus complets et une méthode plus complexe, une théorie déjà acceptée par beaucoup d'auteurs catholiques. Les quatre systèmes analysés, censés les seuls préexistants à l'œuvre de l'auteur, et à base plus étroite, semblent là pour servir de portiques à une construction nouvelle. Mais il est assez étrange que la *théologie de saint Paul*, du R. P. Prat, ouvrage déjà classique, ne soit rangé dans aucune des quatre catégories antérieures. C'est qu'en effet il serait assez difficile de tracer une démarcation notable entre la théorie du R. P. et celle de M. Schauf. Chemin faisant, ce dernier touche à plusieurs points dont aucun n'est étranger à son thème, et à des textes qu'on pourrait interpréter autrement.

Par exemple le sens de Rom. IV, 1 serait : « Que voulons-nous donc dire, (serait-ce) qu'Abraham, notre ancêtre, l'a obtenue (à savoir la justice) κατὰ σάρκα, (c'est-à-dire par une voie non spirituelle, mais naturelle, en vertu de son propre effort) » ? — Que de choses il faut sous-entendre ! Et si telle avait été la portée de la question, Paul l'aurait fait suivre immédiatement d'un vigoureux μὴ γένοιτο ! Il faut laisser à ce verset le mode un peu vague qui introduit le thème d'Abraham, notre père selon la chair.

Dans Gal. VI, 12, ἐν σαρκί est traduit « par la chair », étant censé équivalent à un datif instrumental. Mais si cet emploi est le même qu'au v. suivant, on ne pourra plus opposer, comme le fait très justement l'auteur, les sentiments de ceux qui sont animés d'un simple instinct naturel d'une part, et d'autre part la chair, matière de la circoncision. De sorte qu'on comparera plutôt Rom. VIII, 9, où ἐν σαρκί

mentionnée de préférence à tant d'autres (p. 276). — L'auteur dit sans aucune réserve que les inscriptions sépulcrales des Hébreux à Rome sont en grec (p. 277) : on ne le nie pas, mais depuis Schürer de nombreuses inscriptions hébraïques ont été découvertes.

(1) *Sarx*, der Begriff « Fleisch » beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, von Dr Theol. Wilh. Schauf, Düsseldorf. 8° de XVI-208 pp. Münster i. W., Aschendorff, 1924.

signifie « être dans des dispositions de chair ». — A la p. 89 l'auteur reproche à Lagrange d'avoir entendu dans Rom. VIII, 10 le πνεῦμα de l'esprit humain à la façon de M. Bertrams. Il n'en est rien, puisqu'on lit (*Comm. Rom.*, p. 198) : « C'est ce que les théologiens nomment la vie de la grâce ». L. voulait seulement exclure le sens de l'Esprit-Saint, personne divine.

Rarement thèse nouvelle — surtout proposée par un savant catholique — a eu un succès aussi complet que celle de dom Donatien de Bruyne sur les prologues marcionites des épîtres de saint Paul. A peine avait-il exposé sa découverte dans la *Revue bénédictine* en 1907, que M. Corssen, parvenu de son côté au même resultat, lui apportait un concours important dans la *Revue allemande pour le N. T.*, en 1909 Les éditeurs anglais de la Vulgate hiéronymienne, Wordsworth et White ont adhéré sans réserve, ainsi que M. Souter. Von Harnack a fait figurer les prologues dans son édition des restes de Marcion ; Zahn n'est pas moins convaincu ; personne, semble-t-il, n'a protesté (1).

Il fallait donc beaucoup de courage à M. Mundle, *Privat-Dozent* pour le N. T. à l'Université de Marburg pour s'inscrire en faux contre cette solution dans cette même revue qui a édité l'article de Corssen (2).

A vrai dire, quelques divergences s'étaient produites quant à certains prologues Tous figurent en tête des épîtres dans les meilleurs manuscrits et les plus anciens de la Vulgate. Pourtant M. Souter distinguait naguère (3) les prologues marcionites et les pseudo-marcionites, sur II Cor. ; II Thess. ; II Tim., rangeant parmi les purs Philémon et Ephésiens. Dom de Bruyne avait en effet admis la possibilité de retouches catholiques. Mais n'était-ce pas concéder qu'en somme tous pouvaient être entendus dans un sens catholique? Et alors quels arguments décisifs avait-on de leur origine hérétique? Il n'était pas impossible que de petits prologues écrits par un hérétique aient paru assez bien rédigés pour venir de fil en aiguille figurer en tête d'une traduction reçue par les catholiques et destinée à devenir officielle, mais à la condition toutefois que l'hérésie n'y parût pas ouvertement. Et en effet M. Mundle n'a pas eu de peine à prouver que les prologues ne contiennent rien qui soit spécifiquement marcionite. Ce qu'on y relevait c'était une hostilité ouverte et répétée envers les judéo-chrétiens ennemis de saint Paul. Mais les nommer *pseudo-apostoli* n'était pas les identifier avec les anciens apôtres comme faisait Marcion. De même si l'hostilité contre la loi s'étendait encore aux prophètes, c'était, devaient entendre les catholiques, en tant que l'A. T. prétendait suffire sans le Christ. Mais l'auteur des prologues pensait-il autrement?

Le même M. Souter, l'homme qui sans doute connaît le mieux et Pélage et l'*Ambrosiaster,* dont il désespère cependant de découvrir la personnalité, a constaté que Pélage avait fait des emprunts à l'Ambrosiaster, et spécialement les deux écrivains font allusion aux *pseudo-apostoli : The frequency of such references is almost certainly due to the influence of the Marcionite prologues* (4).

Observation grosse de conséquences, et que M. Mundle aurait pu prendre pour point de départ de son étude! Car il a montré, d'une manière beaucoup plus

(1) Le recenseur n'avait pas à se nommer parmi ces maîtres, mais il doit avouer qu'il a enregistré sans difficulté l'opinion de dom de Bruyne dans les commentaires des épîtres aux Romains et aux Galates.

(2) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft...*, 1925, p. 56 à 77 : *die Herkunft der « marcionistischen » Prologe zu den paulinischen Briefen.*

(3) *Pelagius's expositions...* dans Texts and Studies, IX, 1 (1922).

(4) *Op. l.*, p. 181.

complète et incontestable, que l'Ambrosiaster aurait dépendu des Prologues en des points importants et constants de son exégèse,... à moins que les Prologues ne soient une condensation peu nuancée de sa doctrine, ce que M. regarde comme assuré. Et en effet les rencontres verbales sont encore plus frappantes que l'accord du fond. La dépendance est certaine; il faut opter. Dès lors le choix ne peut guère être douteux.

Première hypothèse. Des prologues, œuvre de Marcion ou de l'un de ses disciples, placés en tête d'une falsification des épîtres de saint Paul, n'ont pas seulement paru aptes à figurer en tête des épîtres authentiques. Il faut admettre encore qu'ils ont exercé une influence décisive sur le plus ancien (365-380) et longtemps le seul interprète latin catholique des épîtres, qui n'a pas manqué d'ailleurs de stigmatiser l'hérésie de Marcion.

Deuxième hypothèse. Du commentaire catholique, si estimé parmi les latins, on a extrait des thèmes outrant légèrement le sens du texte développé, sous l'empire et la préoccupation excessive d'une seule idée.

Il est aisé de voir que cette seconde hypothèse n'offre aucune difficulté, et nous débarrasse de l'obsession d'un Marcion dont les textes scripturaires étaient anathématisés dans l'Église, mais dont les prologues auraient dominé l'exégèse de l'Ambrosiaster et influencé celle de Pélage, quoiqu'il ait composé d'autres prologues.

De toute façon les arguments de M. Mundle, que nous ne pouvons même énumérer, sont assez sérieux pour être examinés de très près. Malheureusement on attend toujours cette édition de l'Ambrosiaster, promise depuis si longtemps, qui ne peut manquer d'apporter quelque lumière.

Le traité apologétique de M. Paul Buysse sur *L'Église de Jésus devant la Raison et le Cœur de l'homme* (1) se divise en deux parties : 1) démonstration du caractère divin de l'Église par l'expansion du Christianisme, la stabilité de l'Église, la transcendance morale des martyrs, la sainteté de l'Église, les merveilles de Lourdes; 2) démonstration que l'Église catholique-romaine a été fondée par Jésus-Christ. Il a plu à l'auteur de nommer la première partie *démonstration populaire*, et la seconde *démonstration technique*. Toutes deux s'adressent au même public, intelligent et cultivé, et supposent une délicate appréciation, d'abord surtout des faits, puis surtout des textes. A la fin il faut bien revenir aux faits pour conclure que l'Église actuelle est bien celle dont parle le Nouveau Testament. Quoi qu'il en soit du choix de ces termes, populaire et technique, c'est le N. T. seul qui nous autorise à parler de cet ouvrage vraiment excellent. L'information et le tact, la critique et un juste sentiment des besoins et des attraits de l'âme humaine s'accordent pour éviter les remous séduisants mais dangereux de Charybde ou de l'apologétique sentimentale, et le roc de Scylla, desséché comme le pur raisonnement. Sans la confiance au Père qui mène le cœur où l'appelle la raison, les arguments ne sont trop souvent qu'une cymbale retentissante. C'est pourtant déjà beaucoup qu'elle résonne juste. M. Buysse a un grand souci de l'exactitude : on en jugera par ses discussions exégétiques (2). Mais que pourrions-nous ajouter qui pèse après le jugement favorable de S. É. le Cardinal Mercier?

(1) Vers la foi catholique. I. *L'Église de Jésus* devant la Raison et le Cœur de l'homme, par l'abbé Paul Buysse, professeur d'apologétique. Lettre-préface de S. Em. le Cardinal Mercier. — In-16 de VII-474 pp., Société Saint-Augustin, 1925. L'ouvrage est dédié à la mémoire du R. P. de Poulpiquet, O. P., apologiste si distingué, et qui n'avait pas encore donné toute sa mesure.

(2) Peut-être cependant a-t-il péché par excès de prudence en s'appuyant uniquement sur les

La lettre de l'empereur Claude et les Juifs d'Alexandrie (1). — Nous sommes en retard, c'est un fait, et la *Revue* ne s'est jamais excusée de cette faute, sous prétexte que venant après tout le monde on est mieux informé. Dans le cas, le prétexte serait spécieux, puisque M. Salomon Reinach semble être demeuré seul à trouver dans la lettre de Claude une première allusion au christianisme : nous étions donc hors de cause. Mais enfin il faut dire pourquoi.

La lettre de Claude, actuellement au *British Museum* (papyrus n° 1912) et publiée par M. Bell, est représentée par une copie assez négligée, provenant des archives du greffe de Philadelphie, dans le nome d'Arsinoé, aujourd'hui le Fayoum égyptien. Elle est encadrée dans une proclamation du préfet d'Égypte, L. Aemilius Rectus, datée d'un jour qui correspond au 10 nov. 41 ap. J.-C. M. Théodore Reinach, qui voudra bien nous pardonner de nombreux emprunts, note que la lettre elle-même a dû être écrite vers le milieu d'octobre, c'est-à-dire au plus tôt quelques mois après l'avènement de l'empereur (25 janv. 41).

Sous Caligula, les Juifs avaient beaucoup souffert à Alexandrie. La légation de Philon pour les défendre en accusant le préfet Avilius Flaccus appartient à la grande histoire. Caligula assassiné, les Juifs reprirent l'offensive, comme Josèphe l'a constaté expressément (2). M. Th. Reinach, avec une impartialité qui n'exclut pas la sympathie pour son peuple, a tenu à le noter : « N'allons pas, en effet, nous figurer tous les Juifs de cette époque comme un simple troupeau de moutons résignés à se laisser mener à la boucherie. Non seulement ils savaient à l'occasion résister héroïquement à l'oppression, mais ils prirent parfois l'initiative de l'attaque avec la vague espérance d'établir leur domination complète sur telle ou telle région du monde antique où ils s'étaient particulièrement multipliés (3). »

Claude s'empressa de rétablir le bon ordre. Cela aussi on le savait par Josèphe, mais le document nouveau éclaire son texte, et a permis à M. Th. Reinach d'en donner une explication qu'on peut regarder comme définitive. Le décret reproduit par Josèphe (4) est authentique dans son ensemble, mais il a été quelque peu embelli en faveur des Juifs : ils n'avaient jamais obtenu sous les Ptolémées, comme Josèphe le fait dire à Claude, un droit de cité à Alexandrie égal à celui des Alexandrins, et Claude ne le leur a pas conféré non plus. Son attitude est celle d'un prince soucieux avant tout du bon ordre, que son amitié pour les princes Juifs, et en particulier pour Agrippa Ier rendait favorable à leur nation, mais qui affectait cependant de tenir la balance égale.

On le voit mieux, et d'une façon plus authentique, dans le nouveau document. Après avoir accordé ou refusé aux Alexandrins les faveurs qu'ils avaient demandées,

synoptiques. En excluant l'évangile selon saint Jean, il a voulu paraître raisonner avec plus de rigueur, mais il s'est privé d'un attrait souverain et aussi d'une force indiscutable. — Où l'auteur a-t-il vu dans la religion de Mithra « le Logos créateur et ami des hommes » (p. 34)?

(1) Bibliographie : *Jews and Christians in Egypt*, illustrated by texts from Greek papyri in the British Museum, edited by H. Idris Bell. London, British Museum and Quaritch, 1924. — Salomon Reinach : *La première allusion au christianisme dans l'histoire : sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude*, Mémoire lu à la Société Ernest Renan, le 27 déc. 1924, dans la *Revue de l'histoire des religions*, juillet-octobre 1924 (?). — Dans le même numéro, *Remarques sur l'explication de la « Lettre de Claude » et l'hypothèse de M. S. Reinach*, en somme une réfutation par M. Ch. Guignebert. — Mgr Batiffol s'est prononcé contre l'hypothèse de M. S. Reinach dans la *Vie catholique*, 3 et 10 janv. 1925. Voir surtout l'article décisif de M. Théod. Reinach : *L'empereur Claude et les Juifs d'après un nouveau document*, dans la *Revue des études juives* octobre-décembre 1924.

(2) *Ant.* XIX, v, 2; XIX et non XVIII.

(3) *L. l.*, p. 139.

(4) *Ant.* XIX, v, 2.

l'empereur aborde le point brûlant des troubles antérieurs entre les Juifs et les habitants de la grande cité. Voici la traduction de M. Th. Reinach :

« En ce qui concerne les troubles et la sédition, ou, pour dire la vérité, la guerre qui a surgi entre vous et les Juifs, la question a été posée de savoir lequel des deux partis en était l'auteur. Bien que vos ambassadeurs et, en particulier, Denys fils de Théon, aient discouru très ardemment à ce sujet, en contradiction avec leurs adversaires, je n'ai pas voulu cependant pousser l'enquête à fond, mais je réserve à ceux qui recommenceraient (1) cette querelle une colère impitoyable. Je vous déclare tout net que si vous ne mettez pas fin à cette insolence funeste et mutuelle, je serai forcé de vous montrer ce que signifie la juste colère où l'on jette, contre son gré, un prince débonnaire. Ainsi, une fois de plus, j'adjure les Alexandrins de se comporter avec douceur et humanité envers les Juifs, qui, depuis si longtemps habitent la même ville qu'eux, de ne gêner aucune des pratiques traditionnelles par lesquelles ils honorent la divinité (2) et de leur permettre de se conformer à leurs coutumes, comme elles existaient au temps du divin Auguste (3) et telles que moi-même, après avoir entendu les deux partis, je les ai confirmées (4). Et d'autre part, je commande formellement aux Juifs de ne point chercher à augmenter leurs anciens privilèges, de ne point s'aviser à l'avenir, — ce qui ne s'était jamais vu auparavant — (5) d'envoyer une ambassade en concurrence avec la vôtre, comme si vous habitiez deux villes différentes (6), de ne point chercher à s'immiscer dans les jeux organisés par les gymnasiarques ou par le Cosmète, mais de se contenter de jouir de leurs propres revenus, et, habitants d'une ville étrangère de profiter de l'abondance de tous les biens de la fortune, *enfin de s'abstenir d'inviter ou de faire venir par eux des Juifs de la Syrie ou de l'Egypte, ce qui m'obligerait à concevoir de plus graves soupçons. Sinon, je les châtierai de toutes manières comme des gens qui fomentent* (7) *un fléau commun à tout l'univers.*

Nous avons souligné le passage où M. Salomon R. voit une allusion à la propagande chrétienne. Voici le texte grec : μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσίεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους, ἐξ οὗ μείζονας ὑπονοίας ἀναγκασθήσομαι λαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ, πάντα τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι, καθάπερ κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας.

Cette maladie, fléau, ou peste, a paru à M. S. Reinach un signalement des chrétiens, depuis Julien l'Apostat, puis Rutilius au cinquième siècle :

Latius excisae pestis contagia serpunt (8)

(1) Le texte dit ἀρξαμένων, « ceux qui ont commencé », ce qui est impossible puisque l'empereur préfère renvoyer les parties dos à dos. R. a donc parfaitement raison de supposer ἀρξομένων.

(2) καὶ μηδὲν τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων τοῦ θεοῦ λυμαίνωνται, donc « la divinité » et non pas « leur divinité ». Si les empereurs étaient si respectueux du culte juif, c'est que c'était une manière — si reprochable qu'elle fût à leurs yeux — de rendre hommage au divin.

(3) Nouvelle raison pour M. R. d'attribuer à Auguste le rescrit auquel Josèphe renvoie sous le nom de Jules César (*Ant.* XIV, x, 1; *C. Ap.* II, 4 [Niese 37]).

(4) Allusion au rescrit de Claude dans Josèphe, mentionné ci-dessus.

(5) C'est-à-dire avant les troubles sous Caligula; l'empereur veut liquider tout ce passé de désordres.

(6) Ou plutôt comme si les Juifs formaient une cité dans la cité. Ils en font partie, quoique dans un rang secondaire.

(7) « Fomenter » a le double sens d'entretenir et d'exciter. Ici c'est nettement « susciter » ce qui peut devenir une maladie universelle.

(8) *De reditu suo*, I, 397.

jusqu'à la Stratonice de Corneille :

Une peste exécrable à tous les gens de bien (1)

et à Renan, qui, se souvenant des choléras de 1832, 1849, 1855, 1866, « cherchant à caractériser la rapidité foudroyante de la propagande chrétienne, l'assimilait avec raison à une épidémie » (2).

La rapidité de la propagande chrétienne fut-elle si foudroyante? Ce n'est pas l'avis de M. Guignebert. Il estime même, par une exagération en sens contraire que, tant qu'ils attendirent la *parousie* du Christ, les premiers chrétiens ont jugé « superflu d'entreprendre la conquête d'un monde qui va finir » (3). D'autres penseront que, plus la parousie était prochaine, plus il fallait se hâter, et ce fut bien la pensée de saint Paul d'agir énergiquement et promptement, quel que soit le terme.

Mais en l'an 41 cette propagande était-elle considérée comme un danger par le conseil impérial? Claude s'en préoccupa plus ou moins consciemment, huit ans plus tard, quand il expulsa de Rome un certain nombre de Juifs dont l'agitation se rattachait à *Chrestus* ou à *Christus* (4). Mais, pour le moment il ne songe qu'aux troubles d'Alexandrie. Seulement il sait très bien que, les Juifs étant fort remuants et dispersés dans le monde entier, tout ce qui les touche peut causer un ébranlement général. Nul sans doute ne l'ignore aujourd'hui, et qu'un *pogrome* qui ne fut peut-être qu'une rixe dont on ne saurait dire quel fût l'agresseur — toujours comme Claude, — déchaîne la presse dans les deux mondes, — ce que Claude ne pouvait prévoir. Il parle seulement de la terre habitée, l'οἰκουμένη dont il avait la charge, le monde romain. M. Guignebert a très ingénieusement relevé un texte analogue dans le contre *Flaccus* de Philon. Cette fois c'est le préfet qui, en se faisant complice des antisémites, « a, peu s'en faut, rempli le monde entier de guerres civiles » (5) : ἅπασαν ὀλίγου δεῖν φάναι τὴν οἰκουμένην ἐμφυλίων πολέμων ἐπλήρωσεν.

Nous ne saurions mieux conclure qu'en laissant encore une fois la parole à M. Th. Reinach : « En réalité, je crois que c'est tout simplement l'agglomération excessive dans le ghetto d'Alexandrie que redoute l'empereur, non seulement parce qu'elle peut favoriser l'antisémitisme, mais parce que l'on peut craindre que les Juifs ne cherchent à devenir assez nombreux, assez forts, pour se jeter un jour sur leurs adversaires et les exterminer (6). »

[L]

M. Horner vient de couronner son édition critique du N. T. en dialecte copte de la Haute Égypte par un VIIe volume contenant les *Épîtres Catholiques* et l'*Apocalypse* (7). L'ordre de ces épîtres était dans la version sahidique celui même qui se manifeste dans le Concile de Carthage (419) et le Concile de Trente : *Petri Apostoli duae, Ioannis Apostoli tres, Jacobi Apostoli una, Judae Apostoli una,* ordre indiqué également par saint Jérôme d'après Cassiodore. L'énumération de M. Vaschalde (*R.B.*, 1922, p. 547-588) nous a déjà fait connaître une bonne partie du matériel mis en œuvre par M. Horner. On le complétera par les registres des fragments de

(1) Polyeucte, III, 783.
(2) *L. l.*, p. 120.
(3) *L. l.*, p. 128.
(4) Texte célèbre de Suétone; le fait est fixé par Orose à l'an 49.
(5) *In Flaccum*, 44, M. II, p. 523 et non 524.
(6) *L. l.*, p. 130.
(7) *The coptic version of the New Testament in the southern dialect otherw. called Sahidic and Thebaic...* vol. VII : *The Catholic Epistles and the Apocalypse*; in-8° de 565 pp. Clarendon Press, *Oxford*, 1924.

codices et de lectionnaires sur papyrus, parchemins et papier, classifiés avec minutie par l'éditeur à la fin de son volume. Sauf les trois premiers versets de l'Apocalypse qui n'ont pu être récupérés et quelques petites lacunes dans I, 4 à 8, nous possédons maintenant le texte intégral de cette dernière partie du N. T. sahidique. Rien n'a été omis pour rendre facile la comparaison de cette intéressante version avec la bohaïrique, avec les principaux onciaux grecs, avec les traductions syriaque, éthiopienne, arménienne et latine. La traduction anglaise en regard serre le texte de très près, comme dans les autres volumes, et les mots grecs simplement transcrits par le copte sont mis en italiques dans la traduction, de sorte qu'à première vue on peut constater, ainsi que nous l'avons noté ailleurs (*RB.*, 1923, p. 303 s.), que ces mots fourmillent dans la version sahidique. Les commentateurs noteront sans peine les singularités de ce texte, par exemple l'orthographe Θεάτιρα, Λαοδοκία, son accord avec C *Apoc.*, I 7 ἐπὶ τῶν νεφελῶν au lieu de μετά, avec A I, 13 en traduisant strictement ὁμοίωμα, son omission d'Antipas II, 13, etc. On ne peut que féliciter M. Horner d'avoir mené à bonne fin et avec une acribie qui ne se dément pas une œuvre aussi importante.

La nouvelle publication des Pères Apostoliques entreprise sous la direction du professeur G. Krüger, par M. K. Bihlmeyer (1) n'est pas une simple réédition de la publication de F. X. Funk ; c'est une mise au point nécessitée par de récents travaux et surtout par la découverte de nouveaux documents. Notre collection de papyrus n'étant pas à jour, nous ignorions jusqu'à présent l'existence d'un fragment de la Didaché ayant appartenu à un ms. du IVe siècle, tandis que le codex de Jérusalem a été écrit au XIe siècle ; il figure dans « Oxyrhynchus Papyri Part XV, n° 1782 » publié par Hunt en 1922. De plus Schmidt et Schubart ont édité dans les « Altchristliche Texte » un morceau très étendu de la lettre de saint Ignace aux Smyrniotes trouvé dans le codex papyrus de Berlin 10581. Il a paru récemment de notables morceaux du Pasteur d'Hermas sur papyrus. A cela s'ajoutent trois nouveaux manuscrits grecs pour l'épître aux Romains de saint Ignace, et un pour le martyre de Polycarpe, deux traductions coptes de la I^a^ Clementis, l'une sur un papyrus de Berlin du IVe s., l'autre sur un papyrus de Strasbourg du Ve, des fragments coptes de la Didaché et des lettres de saint Ignace nouvellement publiés. Les volumes en préparation réservent encore des surprises. Aussi est-il compréhensible que pour la simple édition de huit auteurs ecclésiastiques assez courts M. B. ait eu à modifier 110 passages du texte reçu et les modifications deviendront plus nombreuses encore avec le Pasteur d'Hermas.

Le texte est précédé d'introductions succinctes et claires où l'éditeur indique sa position par rapport à la date, à l'auteur, au pays d'origine de chaque œuvre, les éditions, les traductions et les principales études sur cette littérature. En général M. B. se rallie aux opinions moyennes les mieux fondées. A l'élégance de l'impression ce volume joint un appareil critique très détaillé et la nomenclature complète des renvois aux versets de l'Ancien Testament et du Nouveau.

Le recueil hollandais des épîtres qui se lisent à la messe, les dimanches et fêtes, composé par M. le curé C. Nuijen (2) à l'usage du peuple chrétien ne se borne pas à la seule traduction du texte sacré, mais comporte aussi de courtes notes insérées

(1) *Die Apostolischen Väter; Erster Teil : Didache, Barnabas. Klemens I und II. Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief;* in-8° de L-163 pp. Mohr, Tübingen, 1924.
(2) *Epistelboek : Beknopte Uitleg der zondagsepistels...* 158 pp. Babeliowsky, Amsterdam, 1924.

aux endroits difficiles ou qui paraîtraient énigmatiques à des esprits peu versés dans la question scripturaire. Ces notes sont inspirées des commentaires de M. Fillion dont une lettre bienveillante datée d'Issy-les-Moulineaux le 17 février 1924 sert de préface à ce pratique opuscule.

Afin de mettre en plein relief la figure d'un saint dont le souvenir s'efface de plus en plus de l'esprit des fidèles, Dom E. Flicoteaux (1) a jugé opportun de condenser dans une notice, qui constitue aux yeux des meilleurs juges « un exposé riche et solide », tout ce que la sainte Écriture, la liturgie et la tradition nous apprennent sur saint Jean-Baptiste. L'auteur a relevé avec complaisance le caractère *dogmatique* de la dévotion au Précurseur du Christ, et la part importante qui lui revient de ce chef dans le développement de notre vie spirituelle. Ces pages qui avaient été justement appréciées des lecteurs de la *Vie Spirituelle*, forment aujourd'hui, après avoir été revues et soigneusement corrigées, un élégant opuscule qu'enrichit un choix de prières liturgiques dont on ne manquera pas de goûter la savoureuse beauté et la richesse doctrinale.

[A]

Généralités. — *Israël avant le Christ*, par M. Blunt est « un aperçu du développement social et religieux dans l'A. T. » (2). Écrit pour la collection des « Manuels mondiaux », cet élégant petit livre se propose de mettre à la portée du grand public une histoire d'Israël. Le point de vue est celui de l'hypercritique mitigée qui voudrait sauvegarder certains éléments historiques dans les Patriarches et dans la législation mosaïque sans savoir trop sur quoi les faire reposer. Les traditions orales sont déclarées sujettes à caution et les premières compilations écrites, chants et récits épiques, ne remonteraient pas au delà du Xe siècle. Avec Élie et Élisée s'ouvre l'ère du prophétisme et la première phase législative et historiographique — compilations de J (IXe s.) et de E (VIIIe s.), bientôt fusionnées et glosées. — P n'intervient qu'après l'Exil et l'Hexateuque ferait son apparition en 432. Rien de tout cela n'est nouveau et surtout ne reçoit la moindre démonstration. On présente « Iahvé de l'Horeb » hypothétiquement comme un primitif « dieu-volcan » (p. 32) et tout en reconnaissant (*ibid.*) que Moïse a fondé une religion historique envers une divinité transcendante on nous avertit que ce serait « un anachronisme d'en faire un monothéiste ». Le Tabernacle de l'Exode « est naturellement — *of course* — un pur anachronisme » (p. 33), et le reste à l'avenant... M. B. est un clergyman, et le fait qu'il juge utile de populariser ces théories précaires atteste combien le « higher Criticism » a gagné du terrain dans la traditionnelle Angleterre. Réserve faite des outrances exégétiques il faut louer en cet ouvrage une information archéologique très correcte (3), une parfaite lucidité d'exposition qu'agrémentent quelques images fort instructives pour la plupart.

(1) *Le culte du saint Précurseur*, in-12 de 59 pp. Imprimerie-librairie Saint-Alphonse Esschèn (Belgique), 1924.

(2) *Israel before Christ.* An account of Social and religions Development in the O. Test., by A. W. F. Blunt. In-16 de 144 pp. et 21 fig. Londres, H. Milford, 1924.

(3) P. 64 on signale que durant la monarchie se généralisa « l'usage de la monnaie frappée », fondée sur le sicle d'argent comme étalon (*standard coin*). Espérons qu'aucun lecteur de ce *World's manual* ne verra dans ces expressions l'indice d'une véritable monnaie contemporaine de David, ou de *sicles* israélites du temps de Manassé ou d'Ézéchias. Chacun sait que la monnaie fut inaugurée vers le VIIIe s. et que la monnaie juive ne remonte pas au delà de Simon Macchabée.

Le succès escompté naguère ici même (*RB.*, 1913, p. 303s.) pour l'excellent livre de M. Kyle, *La voix décisive des monuments en matière de critique biblique* est attesté par la réédition récente (1). Mainte conquête archéologique réalisée dans ces douze années permet d'accentuer le précieux témoignage que cette science apporte aux Livres Saints. Mais la plus importante amélioration de l'ouvrage consiste sans contredit dans les deux nouveaux chapitres consacrés aux *lois* qui doivent régir l'investigation — à commencer par le sens commun trop souvent dédaigné — et aux méthodes d'enquête. Il faut le redire sans se lasser : l'archéologie ne dirime pas tout ; mais quand elle sera plus communément étudiée suivant la méthode rigoureuse que préconise M. Kyle elle éliminera très fructueusement bien des théories échafaudées sur de pures combinaisons *littéraires*, ou des hypothèses gratuites.

L'éditeur Marrietti, de Turin, a rendu un grand service aux prédicateurs en rééditant les sermons du R. P. Mathias Fabri S. J. (2) qui peuvent, en effet, être encore très utiles. Ces sermons commentent l'évangile de tous les dimanches et fêtes de l'année, en latin, de façon à n'offrir point des sermons tout faits, mais seulement des matériaux que le prédicateur n'aura plus qu'à mettre en œuvre. Matériaux très abondants : chaque dimanche et fête présente d'ordinaire 14 ou 15 discours, et ces dix tomes renferment quelque 7.900 pages très denses à deux colonnes, dont l'utilité, quoique un peu diminuée par le goût symbolique de l'auteur, ne laisse pas d'être appréciable : on y trouvera une bonne part des explications que les Pères et les anciens commentateurs ont données de l'Évangile.

M. Autran envisage de nouveau les horizons reculés des civilisations primitives, « la prodigieuse vastitude des perspectives » ouvertes par de puissantes réalités, « la complexité vraiment babylonienne des problèmes qu'elles nous posent ». Ces réalités consistent cette fois dans les données de l'onomastique ancienne et, en effet, nul ne contestera que l'étude du nom géographique ne soit d'une grande utilité pour la connaissance de l'Antiquité. Mais on aurait tort de le prendre tel qu'il se donne, c'est-à-dire n'étant que dans la voie de transmission. Quand on parle d'onomastique gréco-latine, on ne veut rien préjuger de l'origine absolue des noms considérés. Les « minutieux compartimentages théoriques où le linguiste, l'historien, et — longtemps — l'archéologue ont manqué de place pour se retourner » ne sont pas du goût de M. Autran dont l'angle visuel cherche à embrasser derrière les petits groupes linguistiques, si visiblement dégradés, et de relativement basse époque, une grande civilisation infiniment plus ancienne à laquelle ces groupes dégénérés ont dû largement s'abreuver. Pour atteindre cette source commune par le moyen de l'onomastique, il était nécessaire d'accumuler les vocables caractéristiques du monde gréco-latin et d'en étiqueter les ressemblances. Devant l'immensité du matériel il fallait songer non à dresser une liste complète mais à organiser un trésor suffisant, qui, tout en restant incomplet, n'omît rien d'essentiel. C'est le commencement de ce trésor que M. Autran nous offre dans les trois premiers fascicules de son *Introduction à l'étude critique du nom propre grec* (3) qui s'étendent

(1) *The deciding Voice of the Monuments in bibl. Criticism.* An Introd. to the Study of bibl. Archaeology, by M. G. Kyle. Rev. edition. In-8° de xix-364 pp. Ohio, Bibl. sacra Cie, 1924.

(2) *Conciones in Evangelia totius anni.* 10 volumes in-8°, 1924. Le prix de cette édition 175 lires, est vraiment très modique. Le P. Fabri prêchait en Allemagne vers 1644, ainsi qu'il l'indique dans un sermon (t. VIII, p. 457).

(3) Gr. in-8° 1-240 pp. Paris, Geuthner.

du nom Ἄβα à Ἠλεκτρύων. Le produit d'une érudition surabondante de nature à déconcerter de prime abord a été si bien distribué en différentes colonnes que l'œil hésite moins à affronter cette lecture. La distribution seule de ce trésor fournit un indice de la tendance d'ailleurs déjà connue du système de l'auteur.

La 1re colonne contient les noms faisant l'objet de la liste rangés par ordre alphabétique. Dans la 2e, la plus étendue de toutes, figurent les données notables traditionnelles, archéologiques ou religieuses. La 3e colonne est réservée aux *homologues locaux en Asie Mineure,* la 4e aux *homologues locaux en Italie-Étrurie,* la 5e aux *homologues locaux dans le reste du monde ancien.* Il n'y a pas à insister sur l'avantage d'une telle synopse. La documentation réunie sous des rubriques telles qu'Anthédon, Arados, Acté, Zakynthos, Dicté et d'autres trouvera un accueil favorable chez les géographes. Dans bien des cas cependant on ne devra l'utiliser qu'avec de multiples précautions, à cause de la témérité de certains rapprochements : Albanon (Balkans) — Albion (Grande-Bretagne) ; Aornos (Averne) — Ornan (le Jébuséen) ; Jébuséens équivalents aux Japyges = ombrien *Iapus-co,* etc. Quoique la recherche de la signification demeure en principe entièrement étrangère à l'étude entreprise, on remarquera çà et là des étymologies assez risquées. L'auteur substitue sa théorie asianite à la théorie amorite de M. Clay stigmatisée ici *RB.*, 1925 p. 283 ss.). Les conclusions de Clay sont sujettes à réserves : « La Bible, en effet, est formelle dans son attestation de leur cananéisme (des Amorrhéens). Ils sont mêlés à des *Perizzi* (= *Perses*), à des *Achéens* (Achivi) et aux enfants de *Ḥet : tous asianiques* ou *asiano-indo-iraniens.* Il suffira ici de signaler quelques noms, individuels ou locaux, donnés comme *amorites* par la Bible à côté de leurs homologues asianiques pour légitimer le rapprochement avec les noms hébréo-palestiniens et étrusques... » Les noms cités par M. A. sont Mamré, Yarmouth, Ḥebrôn, ʿEglôn, Ḥešbôn, Siḥôn, dont les répondants ne sont pas tous satisfaisants au point de justifier pleinement cette invasion de l'asianisme dans l'onomastique palestinienne et d'en ruiner les origines sémitiques. D'autre part, il est certainement intéressant de rencontrer un fleuve *Axios* en Macédoine (le Vardar) et un autre en Syrie (l'Oronte, aujourd'hui *el-ʿAṣi*), mais ces rencontres, comme certain nombre d'autres similitudes, remontent-elles au delà de l'invasion macédonienne du IVe siècle avant J.-C. ?

Parmi les nombreuses élucubrations poétiques inspirées par les récits de l'antiquité judaïque le poème du crétois Chumnos se distingue par la vulgarité de son style et sa basse époque (vers 1500). Néanmoins l'édition qu'en donne M. Marshall (1) d'après un ms. du British Museum provenant du couvent du mont Sinaï ne peut qu'être agréable à ceux qui s'intéressent aux dialectes du grec moderne et à la destinée des légendes apocryphes greffées sur le texte de la Genèse et de l'Exode. Dans ces vers rimés la plupart très pauvrement, ils y trouveront des historiettes créées pour l'imagination naïve du peuple : le pacte d'Adam et Ève avec le diable, Énoch écrivant sur des tablettes de marbre le récit de la création, l'assaut de la maison de Lot, Moïse enfant soumis à l'ordalie et d'autres épisodes appartenant à un cycle légendaire assez ancien, vulgarisé par des contes en prose et par l'iconographie. Ainsi le voyage de Seth au Paradis pour y chercher l'huile de la miséricorde remonte pratiquement à l'Apocalypse de Moïse. Aussi répandue la légende

(1) *Old Testament Legends from a greek poem on Genesis and Exodus by Georgios Chumnos,* in-8° de XXXII-116 pp. avec 28 gravures. Cambridge, University Press, 1925.

de l'expiation de Lot consistant à rapporter du Nil trois tisons de cèdre, de pin et de cyprès et à les planter dans un sol aride jusqu'à ce qu'arroses avec l'eau du Jourdain ils prennent racine. La publication très élégante de ce texte, accompagnée d'une traduction anglaise en regard et d'un glossaire, contient la reproduction de vingt-huit miniatures choisies entre les 375 illustrations du manuscrit. Elles sont curieuses à plus d'un titre et peuvent servir de document pour l'histoire de l'habitation et du costume.

Malgre le peu que l'on sait de Novatien, le R.P.A. d'Alès (1) a réussi à composer une etude distribuee en quatre chapitres, que l'on peut considérer comme la plus complète et la plus solide touchant cet ecrivain. Novatien apparaît dans l'histoire ecclesiastique surtout comme un moraliste qui se distingue par une tendance au rigorisme. A cela pourtant ne se borne pas l'aspect que présente ce personnage, prêtre des plus en vue du clergé de Rome au milieu du IIIe siècle, le premier ecrivain romain qui ait écrit en latin exclusivement, théologien pouvant aller de pair avec Hippolyte, quoique ayant comme ce dernier rompu avec l'Eglise mère à une certaine epoque de sa carrière pour une question d'amour propre froisse. Le chap. II du volume du P. d'Alès est consacré à la Bible de Novatien, ce qui ramène sur le tapis la question des versions latines préhiéronymiennes. Le fantôme de l'*Itala* est écarté et la solution de Bentley adoptée qui propose la lecture *in ipsis autem interpretationibus* ILLA (au lieu de ITALA) *ceteris praeferatur quae est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae* dans le fameux passage du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Voir *RB.*, 1921, p. 465. « Renonçant à ce nom d'*Itala*, dont on ne saurait prouver qu'il ait jamais désigné une Bible latine, à plus forte raison la Bible romaine de l'année 250 », le P. d'Alès s'en tient à la désignation arbitraire de *Vetus Romana*, et s'impose la tâche d'en chercher les vestiges dans Novatien. Grâce à des comparaisons très suggestives la version suivie par cet auteur paraît différer de la Bible africaine et du texte employe par saint Hilaire. « Tant il est vrai, conclut le distingué critique, que la Bible romaine du IIIe siècle ne s'était pas imposée à l'Europe occidentale, du moins quant à son ensemble. Nous voici assez loin des vues des biblistes qui croyaient pouvoir raisonner sur les textes occidentaux prehiéronymiens comme sur une grandeur unique, et supposaient que Tertullien d'un côté, Novatien de l'autre, consultaient couramment la *versio italica*. » Cette position ne diffère pas essentiellement de celle que la Revue a prise dans cette question. Seulement, on n'a pas jugé nécessaire pour y parvenir de se rallier à la correction du texte de saint Augustin préconisée par quelques-uns depuis Bentley, car il demeure vraisemblable que le nom d'*Itala* ait pu désigner une certaine catégorie de manuscrits qui ne sont pas africains.

Un rapprochement du texte biblique de Novatien avec les citations scripturaires d'Irénee n'aboutirait à rien d'utile pour la connaissance des anciennes versions latines, car le traducteur latin d'Irénée s'est contenté de rendre dans son propre style les citations et le commentaire sans recourir à une Bible latine préexistante. Le P. d'Alès a pense qu'il y avait plus d'intérêt à prendre comme point de comparaison les vestiges de la Bible marcionite latine sur laquelle Harnack s'est exercé et dont on a discuté ici la nature et l'influence (*RB.*, 1921, p. 607 ss.). Si Novatien

(1) *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle*, in-8° de VI-472 pp. Paris, Beauchesne, 1925.

rencontra souvent le texte de Marcion, pas plus que Tertullien et saint Cyprien, il ne s'y enchaîne. De sorte que ce nouvel apport ne sert pas davantage à prouver que la Bible romaine ait reçu une empreinte de la Bible marcionite. Quoique peu fructueuse, l'enquête méritait d'être faite, surtout avec cette application.

[A].

Islam. — Le recueil de contes publié par M. Basset (1) admet de préférence les récits tirés des auteurs de tout genre dont la littérature arabe est si riche : moralistes, historiens, hagiographes, commentateurs, polygraphes. Quelques emprunts ont été faits, mais avec beaucoup de discrétion, à la masse des contes populaires. La traduction, claire et fidèle à la simplicité des originaux, est accompagnée de notes qui aident à l'étude des différents thèmes et à la reconstitution de leur histoire et de leurs transformations. Il est curieux, en effet, de retrouver si répandu dans le monde oriental et dans des contrées si éloignées de nous le fond d'un grand nombre de récits merveilleux ou drôlatiques qui enchantent la jeunesse d'Occident et nous font encore sourire. La science du folk-lore, si préoccupée des produits de l'imagination humaine et des traits de l'humour universel, trouvera dans ce recueil, qui ne fait que commencer une série, la matière de comparaisons très suggestives. Le profane lui-même, le lecteur appartenant au grand public n'échappera pas au charme de ces contes qui ajoutent au trait d'esprit la concision ennemie de l'ennui. En voyant apparaître Djoha, le Calino oriental, on ne résistera pas à l'envie de savoir quelle naïveté, quelle malice involontaire, quelle énormité ce type du simple va nous lâcher. Des romanciers contemporains ont su mettre en relief ce caractère dont l'inconscience procure les situations les plus imprévues. Le sottisier de Djoha, qui forme une partie notable des contes plaisants, laisse place à d'autres anecdotes non moins piquantes, ou à d'autres bons mots plus ou moins réussis. Les cas où les personnages bibliques entrent en scène sont peu fréquents. *Salomon et la Ḥuppe* appartient au cycle légendaire qui s'est développé autour de ce roi. Invité par la huppe dans une île avec toute son armée, Salomon s'y rendit sans s'occuper du ravitaillement. La huppe prit une sauterelle, l'étrangla, la jeta dans la mer et dit : « Mangez, prophète de Dieu; celui qui n'aura pas de viande prendra du bouillon. » Salomon en rit, lui et son armée pendant une année entière. Le souvenir de Joseph qui aurait été dévoré par une bête féroce donne lieu à la facétie du *Nom du Loup*. Le faux Abraham et le faux Moïse se tirent d'affaire par des subterfuges habiles. Le présent recueil, qui renferme 82 contes merveilleux et 229 contes plaisants, sera suivi d'un volume de Contes sur l'amour et les femmes et d'un autre sur les Légendes religieuses. M. Basset complètera cette collection par les Contes d'animaux où l'on touchera aux origines de la fable et de l'apologue.

Avec M. P. J. André, capitaine d'infanterie coloniale, nous passons de la légende à l'histoire. L'auteur, qui a vécu au Sahara et au Maroc, le long des côtes arabiques et africaines de la mer des Indes, puis en Cilicie au Djébel Barakat, adonné toute sa vie aux questions de l'Islam, a conçu le dessein de tracer « un aperçu de l'histoire musulmane dans les différentes régions de son activité, de montrer quels principes

(1) *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, t. I : *Contes merveilleux — Contes plaisants*: in-8 raisin de 552 pp. Maisonneuve, Paris, 1924. En 1923, à Bonn, M. E. Littmann publiait le texte arabe avec transcription d'un conte isolé sous le titre *Jäger und Prinzessin*, specimen curieux du dialecte moderne de Jérusalem.

généraux ont présidé à l'évolution depuis les origines, les poussées des Arabes, des Mongols, des Turcs, jusqu'à l'apparition des mouvements régionaux actuels, enfin de suivre la civilisation islamique à travers les âges, le développement de la pensée musulmane depuis la formation des dogmes jusqu'à la naissance des sectes qui se partagent la religion ». La réalisation de cette vaste entreprise suivant le but de vulgarisation poursuivi par M. André a eu comme résultat deux volumes d'une lecture facile et d'une distribution matérielle logique (1). Les spécialistes eux-mêmes y trouveront un précieux aide-mémoire, de l'avis de M. H. Froidevaux qui a honoré le présent ouvrage d'une préface élogieuse. Quant aux autres, il est superflu de prouver l'utilité qu'ils en peuvent retirer, à cause du jour que projettent ces pages sur des régions mahométanes à peu près ignorées, se trouvant hors de l'horizon méditerranéen. Les politiques sérieux ne manqueront pas de s'inspirer des justes réflexions de ce connaisseur pour se former une directive, car l'ouvrage se recommande par son actualité. L'homogénéité de l'Islam n'existant pas, nos relations avec le monde musulman ont à tenir compte de la multiplicité des formes de cette religion, résultant du caractère des races, de la tournure des esprits, de l'influence des sectes et de l'évolution historique de chaque groupement. Mais la raison des situations actuelles ne se manifeste que dans la recherche des origines et du développement des idées et des rites, M. André l'a compris et c'est ce qui l'a poussé à l'intéressante étude dont il a livré les grandes lignes et les conclusions au public désireux de remonter aux causes, études où les fruits de l'expérience personnelle s'allient heureusement à l'information livresque.

Le livre de vulgarisation suppose l'emploi judicieux de travaux approfondis sur des domaines nettement délimités. Un modèle du genre nous apparaît dans l'ouvrage consacré par M. Gaudefroy-Demombynes au pèlerinage de la Mecque (2) et qui ne peut être ignoré, je ne dis pas des islamisants, mais de tout esprit curieux des religions sémitiques. Le *haram*, ses immunités, son droit d'asile, le tabou de sa végétation et des animaux qu'on y rencontre, les purifications de l'*ihrâm* imposées aux fidèles entendant accomplir le *hajj*, autant de concepts qui dépassent le monde purement arabe. Le lieu sacré, le territoire réservé à la divinité n'est pas restreint aux murailles d'une enceinte : les auteurs arabes semblent avoir bien vu qu'il formait comme un domaine enclos par des monts et des défilés sacrés. Des pierres levées (*anṣâb*) en marquaient les limites avant l'Islam en même temps que les points d'où les dévots commençaient à apercevoir la demeure du dieu qu'ils venaient adorer. Des tas de pierres (*rajam*) ont parfois remplacé ces stèles frustes comme il s'en trouve aux abords de tout centre de pèlerinage musulman. Là ne se borne point la survivance d'antiques usages des peuples sémites. La fameuse pierre noire de la *Ka'ba* dont M. G.-D. nous retrace l'histoire figure encore le bétyle entouré d'un culte particulier, conservant même dans l'Islam son caractère d'idole. Les hommages qu'elle recevait, les espérances qu'elle excitait n'étaient pas sans embarrasser la religiosité plus pure des lettrés qui cherchèrent à interpréter par des légendes le caractère sacré de cette pierre. Une crainte respectueuse, sentiment traditionnel éprouvé depuis les siècles de l'infidélité, saisit encore le musulman en face de la *Ka'ba*. « En fait, beaucoup de pèlerins n'y pénètrent point, et les habitants de la

(1) *L'Islam et les races;* I, *Les origines, le tronc et la greffe*, in-8 de XXVI-270 pp. II, *Les rameaux (mouvements régionaux et sectes)*, 325 pp. Geuthner, Paris, 1922.

(2) *Le pèlerinage à la Mekke, Étude d'histoire religieuse* avec 1 planche. *Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études,* t. XXXIII, in-8° de VIII-332 pp. Geuthner, Paris, 1923.

Mekke s'abstiennent en général d'y entrer. Si c'est là pour la masse l'indice naturel de l'indifférence à l'égard d'un acte non rituel et non coutumier, la visite de l'intérieur de la *Kaʿba* apparaît pour les gens très pieux avec une teinte de mysticisme, comme une action audacieuse et redoutable; comment oser toucher de ses pieds le sol de la maison d'Allah, alors qu'on se sent à peine digne de fouler celui du *matâf?* »

Cette sorte de Saint des Saints est naturellement le cœur du sanctuaire où les pèlerins viennent accomplir leurs rites dont quelques éléments remontent à l'ancien culte de la *Kaʿba*. On lira avec le plus vif intérêt le détail de ces cérémonies depuis la sacralisation du *hajjî* (ablution, costume, rapports sexuels) jusqu'au sacrifice de la chevelure et à l'immolation du mouton ou du chameau à Mina, en passant par les tournées rituelles autour de la *Kaʿba,* la course entre eç-Çafa et el-Marwa et les diverses évolutions du pèlerinage proprement dit. Le rôle politique du *hajj* étant de second plan, l'auteur a eu raison de le négliger pour insister davantage sur l'aspect religieux de cette institution « excellent exemple de transformation des rites d'une religion encore amorphe et de leur adaptation à une religion organisée ».

En dépit des apparences, les conférences en langue arabe de M. l'abbé S. Sbâth nous font pénétrer dans un tout autre ordre d'idées. Sous le titre *el-Mašraʿ* — l'Abreuvoir — le zélé prédicateur offre un précis d'apologétique chrétienne utilisant les témoignages du Coran en faveur du monothéisme des chrétiens, de la divinité de Jésus-Christ et même du dogme de la Trinité. Cette exposition en sept conférences données en Palestine, en Syrie et en Égypte a, nous le savons, éveillé l'attention de plusieurs infidèles et suscité des controverses parfois tapageuses. Mais la science du P. Sbâth n'a jamais été mise en cause et l'on aime à prévoir qu'il amènera à son abreuvoir plus d'une âme altérée.

La Syrie à l'époque des Mamelouks de M. Gaudefroy-Demombynes (1) nous fait passer du domaine religieux dans le domaine civil. Le moins qu'on peut dire de cet ouvrage est qu'il comble une lacune. Pour la *Palestine under the Moslems,* Guy le Strange arrête sa documentation au *Taqwim el-boldân* d'Abou'l-Féda (1321) et au voyage d'Ibn Battouta (1356) qui n'est pas une source très sûre. M. G.-D. complète notre information sur le XIIIe et le XIVe siècle par l'emploi de plusieurs autres ouvrages arabes dont quelques-uns sont des sources de premier ordre. Notons l'encyclopédie d'el-ʿOmari (1341) attaché à la chancellerie des sultans mamelouks, le *Çoub el-ʿAšâ* de Qalqachandi (1418) et un autre manuel de secrétaire-rédacteur conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, le *moqcid* d'el-ʿOmari el-Khâlidi. Se souvenant des services rendus par la *Palestine* de Guy le Strange, l'auteur a été bien inspiré de ne pas abandonner le point de vue géographique pour se renfermer dans les notions politiques et administratives. On se félicitera en particulier de ce que son répertoire facilite les recherches du géographe palestinien. Les stations du *Berid* ou poste officielle, celles des colombiers et des signaux de feu ont une réelle importance pour suivre les voies de l'époque et les points culminants de la contrée. Ce travail, entrepris à l'instigation de feu M. van Berchem, s'il a des imperfections, avoue l'auteur, c'est que le savant épigraphiste n'était plus là pour l'y aider (2). [A.]

(1) *Description géographique, économique et administrative précédée d'une introduction sur l'organisation gouvernementale*, gr. in-8° de CXIX-288 pp. Geuthner, Paris, 1923.

(2) Les inscriptions arabes de Palestine et l'ouvrage de Moudjir ed-Din apporteraient quelques compléments appréciables à cet exposé au point de vue géographique et administratif.

Peuples voisins. — *Anciens canaux, anciens sites et port de Suez* (1), est le titre d'un beau livre récent qui mérite de faire époque dans l'exégèse biblique. En aura-t-on l'intuition au seul énoncé de ce titre, ou même à la lecture de l'avant-propos, où le livre est présenté avec une modestie délicate comme « le résultat des études et des curiosités d'un marin, fixé aux rivages de la mer Rouge » (p. v)? L'auteur est M. Cl. Bourdon, lieutenant de vaisseau, attaché à l'administration du canal de Suez ; et sa curiosité, il nous en avertit dès le début, s'est portée naturellement sur « la configuration de l'isthme et... les vestiges d'œuvres... destinées... à établir entre deux mondes cette communication définitivement réalisée... par l'œuvre de Ferdinand de Lesseps » (*l. l.*). Beau thème, en effet, pour l'investigation d'un officier de marine de haute compétence technique et de culture générale très étendue, il est facile de le constater dès les premières pages du livre. Histoire, topographie, archéologie, hydrographie, géologie, sont appelées en témoignage pour rendre limpide l'évolution de l'isthme et des communications entre les deux mers.

A tous ces points de vue le sujet pouvait sembler très rebattu : il manquait une synthèse et il manquait surtout l'appoint précieux que la connaissance approfondie des spécialités nautiques était capable de fournir à cette synthèse. Mais où est, dira-t-on, la portée d'un tel livre dans les problèmes bibliques? Parmi ces problèmes un des plus fameux, et qui tenait jusqu'à ce jour en échec les exégètes les mieux informés, est la localisation du passage de la mer Rouge par les Israélites. Tout le monde a en mémoire ce terrible écheveau de complications et d'antinomies. La Bible fournit des données insuffisantes et peu claires (cf. *RB.*, 1900, p. 63 ss., 76 ss.). La tradition chrétienne, dont Éthérie au déclin du IVe siècle est un excellent témoin, prétendait savoir que ce passage avait eu lieu à Clysma, Suez moderne, au bord actuel de la mer Rouge. Mais l'histoire intervenait pour attester qu'au moins jusqu'à l'époque de la XVIIIe dynastie la mer Rouge atteignait le lac *Timsaḥ* : donnée contredite d'ailleurs par l'assertion de certains géologues faisant remonter à l'époque tertiaire la formation du seuil de *Chalouf* qui aurait barré la mer Rouge au sud des Lacs amers.

Cette assertion géologique était fallacieuse, M. B., qui a vaillamment et minutieusement exploré toute cette zone de l'isthme, établit que le seuil de Chalouf est de formation récente. Encore à l'époque de Ramsès II la mer Rouge se développait jusqu'aux Lacs amers. Il n'y a pourtant plus de problème ; car M. B. démontre qu'il existait dès lors entre le Tell Qolzoum et Suez actuelle « un passage facile vers la presqu'île du Sinaï » (p. 121 ; 138 s.). Sa démonstration est d'autant plus décisive que le problème biblique semblerait n'avoir même pas été envisagé ; il n'est question nulle part des Israélites traqués par le pharaon ; l'enquête porte exclusivement sur des faits techniques : relevé des fonds, discussion des niveaux attestés par la géologie, reconstitution du régime des eaux dans l'ancien golfe de Suez sous l'influence de conditions météorologiques particulières et mainte autre recherche à peine soupçonnée des historiens et des biblistes. M. B. est certainement beaucoup trop érudit pour avoir ignoré la portée considérable de ses constatations scientifiques pour éclairer un récit de la Bible ; mais il a eu la coquetterie de ne s'en point targuer, laissant aux exégètes la joie de découvrir le trésor mis à leur portée, dans ce livre d'une lecture absolument captivante (2).

(1) Gr. in-4° de XVI-157 pp., avec 7 pl. hors texte et IX cartes en couleurs. Tome VII des *Mémoires de la Soc. roy. de Géogr. d'Égypte.* Le Caire, 1925.

(2) Nul abus de jargon « spécialisé », malgré la nature fatalement très technique des discussions. Il est bien rare que les expressions nautiques employées à l'occasion ne puissent être

Les mosaïques chrétiennes de Rome ont fait l'objet de publications si monumentales et luxueuses qu'elles sont inabordables au plus grand nombre des travailleurs. Celles de Ravenne ou de Salonique par exemple, pour être plus vulgarisées, ne sont pas toujours d'une utilisation facile, et la mosaïque n'occupe guère dans les manuels d'art chrétien la place que mériterait cette peinture « d'un caractère si grandiose », retraçant « avec l'histoire de la religion chrétienne, l'histoire de l'art chrétien tout entier (1) ». L'ouvrage de Mlle Marguerite van Berchem et de M. Ét. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IVe au Xe siècle* (2), sera donc accueilli comme un bienfait. D'autant qu'il associe au charme d'une documentation très copieuse et parfaitement choisie l'avantage d'une présentation où la science est assez profonde pour se faire discrète et pleine de bonne grâce. Il n'est pas question d'un *Corpus;* on n'envisage pas non plus toutes les formes de la mosaïque, mais seulement cette décoration murale où l'art chrétien excella presque dès ses débuts, encore que les auteurs se récusent de disserter sur ses origines, sur ses attaches avec l'Orient ou Rome. A ces discussions souvent fort précaires (3) leur préférence judicieuse veut substituer une vue générale de l'évolution par un essai de chronologie des mosaïques les plus remarquables. Leur classement porte sur plus de 40 cycles d'inégale importance, depuis de simples fragments comme ceux conservés dans les cryptes vaticanes jusqu'aux vastes ensembles de Sainte-Marie Majeure, de Saint-Apollinaire de Ravenne et aux séries complexes de Saint-Démétrius de Salonique et de l'église monastique du Sinaï. Nul ne s'étonnera donc de la réserve de bon goût, parfois de l'hésitation à fixer une date précise : tel le cas des mosaïques du Sinaï ou l'on signale (p. 188) que les probabilités sont en faveur d'une date comme le VIIe-VIIIe s. plutôt que pour l'époque de Justinien, à laquelle on ne la retire pourtant pas, car c'est bien, en définitive, la date la plus rationnelle; cf. *RB.*, 1907, p. 105 ss. Mieux que toute discussion synthétique sur les écoles, leurs influences réciproques ou les sources de leur inspiration cette revue préalable de mosaïques datées permet d'apprécier quelles relations esthétiques peuvent exister entre Rome et le Sinaï, Parenzo et Ravenne, ou Ravenne et Germigny-des-Prés. Dans une Introduction qui n'est, certes, pas la partie la moins neuve du livre, est esquissée l'évolution des éléments mis en œuvre par le mosaïste; personnages, attitudes, gestes, costumes surtout, accessoires décoratifs, matériaux et technique. L'ouvrage est dédié *A la mémoire de Max van Berchem.* Par ses hautes qualités de science, de jugement et de goût il honore à la fois le regretté maître qui en fut sans doute l'inspirateur et la délicate piété filiale qui l'a réalisé.

Syria, V, 1924, fasc. 1. — M. E. Pottier, *L'art hittite* (5e art.) Les monuments exhumés à Sakjé-Geuzi complètent les informations produites par Carchémich et

aisément comprises par tout lecteur; elles donnent même en général au récit une véritable saveur. La correction matérielle est impeccable; à peine ose-t-on relever, p. 19, l. 20 : πόλιας pour πόλεος; et p. 125, l. 1 : autaut *pour* autant. L'unique *desideratum* qu'on pourrait exprimer serait l'absence dans la description de renvois aux cartes et de repères précis. Telle est pourtant la clarté de ces cartes, fondées sur la grande carte publiée par la Compagnie du Canal, en 1920, que, malgré certaines divergences orthographiques et toponymiques, il demeure toujours aisé de suivre la description.

(1) Clausse, *Basiliques et mosaïques chrétiennes*, I (1893), p. IV.

(2) In-4° de LXII-254 pp. avec CXVI dessins à la plume, de Mlle Marcelle van Berchem; 316 fig., la plupart d'après des phot. et 1 pl. en couleurs. Genève, 1924. [Paris, Morance.]

(3) Comme par exemple quand on a cherché dans certaines fresques de Ṣâliḥiyeh-Doura le prototype oriental de mosaïques ravennates contemporaines de Justinien. Sur cette hypothèse trop risquée — malgré l'adhésion qui lui est donnée dans *Rev. Arch.*, 1924, II, 274 — voir *RB.*, 1924, p. 633 s.

Zendjirli et permettent de discerner dans l'évolution de l'art hittite trois périodes : I. *Archaïque*, XIVe et XIIIe s., antérieure aux influences assyriennes et caractérisée par « ses qualités d'énergie, de mouvement et de vie », qui la rendent très originale (p. 6). Cette phase décline jusqu' « aux environs du Xe s. » (p. 7). II. Période *mixte*, développement parallèle à celui de l'art assyrien, mais sans imitation servile : X^e^ et IXe siècles. III. Période *récente*, IXe-VIIe s., assimilation graduelle à l'art assyrien, non sans garder jusqu'au bout quelques traits de sa vitalité primordiale. — Grâce à cette pénétrante analyse l'archéologie de la Syrie du Nord commence à s'ordonner sur des bases scientifiques. — M. G. Contenau, *Deuxième miss. archéol. à Sidon* (1920). *Temple d'Echmoun*. Les nouveaux sondages suggèrent que la grande enceinte (*RB.*, 1902, pl. face p. 500) constituait le soutènement d'un terre-plein gigantesque sur lequel s'élevait le temple d'Echmoun. Nouvelles inscr. phén. du roi Bodaštart dans le redoublement du mur Nord ; elles reproduisent les deux types connus. Nombreuses épaves archéologiques. — MM. le Com. Renard et Fr. Cumont, *Les fortifications de Doura-Europos :* excellent type de la fortification grecque dont Philon de Byzance (IIIe s. av. J.-C.) a exposé les principes. — M. C. Virolleaud, *Les travaux archéol. en Syrie en 1922-23* (en dehors des missions de Byblos et *Ṣaliḥiyeh*-Doura). Découverte d'une sépulture phénicienne — plutôt que carthaginoise — à *Ḥanaoueh* près de *Qabr Ḥiram :* parmi les emblèmes gravés sur les dalles de revêtement de la façade on remarque le caducée, un disque emmanché (miroir ? emblème religieux dans le genre de l'éventail ?) et le symbole de Tanit. De *Maḥalib* provient un beau sarcophage en plomb commenté par M. Dussaud qui reconnaît dans sa décoration l'influence du cycle dionysiaque et le date approximativement du IVe s. de notre ère. Statuettes hellénistiques charmantes représentant des enfants nus et assis, et une statuette magique à inscr. pseudo-hiéroglyphique, trouvées au temple d'Echmoun, qui constituait « l'Asclépieion de Sidon ». Dans la série nouvelle des monuments plastiques du Ḥauran on signalera surtout une statue en basalte (pl. XX, 2) identifiée par M. Dussaud comme un Dionysos-Dousarès génie tutélaire et divinité agricole de l'Hauranitide. — M. S. Flury, *Une formule épigraphique de la céramique archaïque de l'Islam :* لصحبه بركة *bénédiction pour son possesseur ;* expression le plus souvent dissociée par les peintres céramistes ou les potiers illettrés qui en traitaient les éléments comme simples motifs de décoration. A noter, dans la conclusion de cette excellente monographie, « que c'est le décor épigraphique qui distingue, avant tout, l'art de l'Islam des autres arts du monde » (p. 66). — Bibliographie. Nouvelles archéologiques.

Fasc. 2. — L. H. Vincent, *La peinture céramique palestinienne :* influences orientales sur son développement. — M. R. Cagnat, *Inscr. latines de Syrie.* Le n° 1 : *Genio sacramenti Veterani*, arrivé au musée de Beyrouth sans indice de provenance, a tout l'air d'être le texte vu naguère à Sidon (*RB.*, 1914, p. 110 s.). — M. C. Virolleaud, *Les trav. archéol. en Syrie* (suite). Dans les fouilles de la citadelle d'Alep on a découvert « un escalier de deux cents marches qui descend jusqu'au niveau de la plaine et aboutit à une grande citerne », alimentée par un canal large de 1 metre et haut de 1^m^,75 (1). Découverte de peintures médiévales chrétiennes à *Amioun* et à *Deddé*, dans le Haut Liban. A *Hermel*, autel dédié au Jupiter Héliopolitain par C. Antonius Abimmes. De *Raṣ el-ʿAïn* proviennent des plaques de revêtements à reliefs hittites assez barbares. Parmi les nombreux reliefs, bronzes,

(1) P. 115. Cette installation est singulièrement analogue aux *ṣinnors* des acropoles palestiniennes : Jérusalem, Gabaon, Gézer, etc.

sculptures, etc., citons seulement le dieu guerrier phénicien (pl. XXXI, 1), la terre cuite de Saïda (*ib.* 2) qui se compare presque trait pour trait à l'exemplaire de Beisan (*RB.*, 1905, p. 98 s. et pl. I, 1), les trônes d'Astarté, avec ou sans la déesse, et surtout le relief de Ḥamah où M. Dussaud reconnaît le dieu solaire cavalier, Gennéas, peut-être « Gennaios, le *djinn* par excellence » (p. 120) qui fut en vogue dans l'Émésène. — M. G. Contenau. *Deuxième miss.* (suite) : *Les nécropoles.* A *Eulmân* le déblaiement d'un petit puits au voisinage d'une sépulture a produit un texte grec concernant la dame Αλαφθα η αγορασασα και οικοδομησασα τον τοπον (cf. la trouvaille antérieure *RB.*, 1921, p. 477). A *Kefr Djarrâ* une tombe que son mobilier date assez clairement du Bronze II permet d'augurer de plus amples découvertes. Sarcophages à reliefs à *Hara;* tombe peinte hellénistique à *Bramieh;* poterie gréco-romaine, terres cuites, bijoux d'hypogées sidoniens. — M. R. Dussaud, *Les inscr. phéniciennes du tombeau d'Aḥiram roi de Byblos;* cf. *supra,* p. 183 ss. — Bibliographie. Nouvelles intéressantes sur les fouilles de *Cheikh Sa'ad* (Hauran), Palmyre, *Ṣâliḥiyeh,* Beyrouth, Mešrifeh (près de Ḥoms).

Syrie et Palestine, par M. Paul Pic (1), n'entend pas être « une nouvelle vision des sites pittoresques du Liban, dont les cimes neigeuses se projettent sur l'azur profond du ciel oriental..., des sites mystiques..., empreints d'une poésie profonde, de la Galilée et de la Judée » (p. VII). Œuvre d'un professeur de Droit international public, ce livre étudie la condition nouvelle de ces contrées sous les « Mandats français et anglais » dont il définit la nature juridique et raconte la genèse. Mais comme présent et passé demeurent étroitement solidaires, la lecture attrayante de cet ouvrage éclaire avec profit l'histoire de ce qu'on nomme volontiers aujourd'hui le Proche-Orient. Vingt-cinq dessins à la plume, originaux et en général pleins de caractère, reproduisent un choix de sites et de monuments.

Le même sujet est traité, de points de vue variés en deux livres que la *Revue* se borne à signaler surtout à titre de sources contemporaines bien informées touchant les conditions géographiques, ethnographiques et économiques de la Syrie-Palestine, les deux provinces ne représentant guère, en effet, qu'une seule et même contrée dilatée de la frontière d'Égypte aux rampes du Taurus.

Le premier de ces livres, qui a pour titre *les Mandats orientaux,* et pour auteur un Dr en Droit, M. C. Ayoub (2), retrace surtout la succession compliquée des événements politiques d'où est sorti le statut contemporain régissant la Palestine et la Syrie. A son tour il en examine le caractère juridique et en discute fort judicieusement les applications et la portée.

Dans le second, un autre Dr en Droit, M. B. Aboussouan, aborde avec plus d'ampleur *Le problème politique syrien* (3). Il en visage, à la lumière de l'histoire ancienne, pour quelles causes le pays « semble cond amné à la domination étrangère », suivant le mot trop justifié de Maspero. Une discussion attentive des notions de souveraineté et de nationalité en Orient l'amène à d'utiles observations sur le nouvel ordre politique établi dans une Syrie qu'il estime imprudemment morcelée.

Palestine. — L'office de la *Petite Paraklisie* ou « Supplication en l'honneur de la sainte Mère de Dieu » tient une place importante dans la prière liturgique de

(1. In-16 de IX-234 pp. Préface de M. le général Gouraud. Paris, E. Champion, 1924.

(2) 184 pp. in-8°, avec plusieurs diagrammes géographiques soignés. Paris, Tenin (librairie du Recueil Sirey), 1924.

(3) In-8° de 324 pp. avec une carte de la Syrie. Paris, Duchemin (Chauny-Quinsac) 1925.

l'Église grecque melkite. Le R. P. A. Couturier, des Pères Blancs, professeur de liturgie et de musique byzantines au séminaire grec-catholique de Sainte-Anne, a eu l'heureuse pensée de le rendre accessible à tout le monde. Son édition (1) présente sur des pages parallèles la double forme grecque et arabe de l'office avec notation continue du chant suivant le système byzantin. Pour plus de clarté, dans quelques antiennes arabes le texte reçoit une notation occidentale judicieusement écrite selon la direction normale de l'arabe. Le même sens esthétique et pratique a inspiré l'adaptation du texte grec à la mélodie et les discrètes remarques de la préface au sujet de l'interprétation musicale. Une seule chose pourrait déconcerter dans ce livre d'une parfaite élégance : la modicité de son prix ; elle assure au R. P. Couturier autant de gratitude que de félicitations.

MM. Paul Graindor, de l'Université de Gand, et Henri Grégoire, de l'Univ. de Bruxelles, ont fondé une « Revue internationale des Études byzantines » intitulée : *Byzantion*. Le premier volume (2) est excellemment représentatif. On y trouve, en français, anglais, italien et allemand : trente monographies d'histoire politique et religieuse, d'art et d'archéologie, de droit, de littérature, de linguistique, de topographie, etc. ; une vingtaine de comptes rendus critiques très soignés ; une chronique où est exposé le mouvement du byzantinisme à travers le monde ; un bulletin spécial d'épigraphie chrétienne et des Nouvelles. Quelques indications au hasard donneront une idée de la richesse et de la variété de ce recueil. Dans le mémoire liminaire M. Kondakov (3) étudie *Les costumes orientaux à la cour de Byzance*. — Le P. Abel découvre *Une mention byzantine de Sbaïta* dans un passage de l'histoire de S. Nil défiguré par les copistes. — M. V. Beneševitch maintient au VIe s. la *date de la mosaïque du mont Sinaï*, non sans admettre la possibilité de retouches ultérieures, comme aussi l'éventualité que plusieurs artistes auraient collaboré à la composition primitive. — M. A. Andréadès traite *de la monnaie et de la puissance d'achat des métaux précieux dans l'Empire byzantin*. — L. Bréhier, *Les populations rurales au* IXe *s. d'après l'hagiographie byz.* — C. Diehl, *Le Sénat et le peuple byz.* — C. Hesseling, *Deux poèmes grecs du Moyen Age*. — J. Laurent, *Des Grecs aux Croisés* : étude sur l'hist. d'Édesse entre 1071 et 1098. — Le R. P. P. Peeters, *Nécessité d'un Onomasticon de l'Orient byzantin*. — J. Puig i Cadafalch, *L'architecture religieuse dans le domaine byz. en Espagne* reliée aux courants orientaux par l'Afrique du Nord. — J. Strzygowski, *L'hist. de l'art et les études byz.* Ce que n'indique pas une sèche nomenclature c'est la belle tenue scientifique de la nouvelle Revue. *Floreat per ævum!*

Zeitschrift des deut. Pal. Vereins, XLVIII, 1925, 1 et 2. — La majeure partie du fascicule (pp. 1-144) est consacrée au Mémoire de M. le Dr. Schumacher sur le *'Adjloun*, édité par M. le prof. C. Steuernagel. — M. le prof. H. Windisch, *Les plus anciens pèlerins chrét. de Palestine* : Méliton de Sardes, Pionius et Alexandre d'Asie mineure (seconde moitié du IIe s.), Clément d'Alexandrie et Origène, Firmilien de Cappadoce. — M. Th. Fast, *Nouvelles de Palestine*. — M. le prof. M. Blancken-

(1) Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ παρακλητικοῦ κανόνος εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον. In-8° de VI-31 + [31] pages, avec un frontispice. Jérusalem, 1925.

(2) *Byzantion*, I, 1924. In-8° de VIII-755 pp. avec nombreuses figures dans le texte et hors texte. Liége (Vaillant Carmanne) et Paris (E. Champion).

(3) L'illustre vétéran des études byzantines est mort à Prague le 16 février 1925, âgé de quatre-vingt-un ans.

horn, *Les stations météorologiques du DPV.; Pluie durant les hivers de* 1921 *à* 1924. — M. le prof. M. Sobernheim, *Développement politique et économique de la Palestine.*

La brochure de M. Thomsen sur *Les plus récentes recherches en Palestine-Syrie* (1) dépasse la portée d'un tract de vulgarisation. Les combinaisons et les systèmes de la critique littéraire ont fourni tout ce qu'on en pouvait attendre pour l'intelligence de la Bible; il importe donc de puiser désormais à des sources d'information plus positives. Biblistes et historiens des religions sont rappelés à l'étude de l'archéologie orientale. C'est pour guider leur investigation que M. T. résume à grands traits les progrès de cette archéologie dans la génération présente et en dégage la portée biblique.

P. E. Fund, Quart. Statement. Janv. 1925. — Rév. J. G. Duncan, *Cinquième rapport sur les fouilles...* (Ophel) très illustré. Une analyse générale de ces remarquables travaux sera fournie plus tard. — Rév. J. E. Hanauer, *Folk-lore et autres notes de Damas* et du Ḥaurān. — M. R. N. Salaman. *Qu'est-il advenu des Philistins? Un point de vue de biologiste.* Ce point de vue consiste à discerner parmi les Juifs contemporains 3 types : 1° sémitique; 2° hittite ou arménoïde et 3° « pseudo-gentil » ou *Philistin.* Les Philistins (= Keftiu), dont les reliefs égyptiens, les peintures et l'anthropométrie crétoise révèlent le type, auraient été absorbés par les Israélites palestiniens qui conserveraient quelques-unes de leurs caractéristiques raciales [?]. — Sir W. Ramsay, Note sur l'inscr. gr. de *Ghôr eṣ-Ṣâfy,* datée de la fin du IVe s. et estimée chrétienne. Cf. *RB.*, 1925, p. 476 s. — Bibliographie.

Avril 1925. — Sir C. Warren. *Le jubilé de diamant du P. E. Fund.* — Rév. J. G. Duncan, *Un ossuaire en plomb,* trouvé près de Jéricho. Époque gréco-romaine. — M. R. N. Salaman achève son étude sur les Philistins. — M. P. J. Baldensperger, *L'immuable Orient* (suite). — M. S. A. C. [ook] résume un mémoire de M. Duncan sur les *anses d'amphores à estampilles.* Par une déconcertante méprise on classe à une période « cananéenne » les anses estampillées יה (p. 93). Les estampilles יחו font reparaître des hypothèses ressassées depuis quarante ans à propos de la monnaie de Gaza (cf. *RB.*, 1910, p. 412, n. 1; Clermont-Ganneau, *Recueil d'ar., or.*, VIII, 301 s.) : nom propre privé; nom du roi Jéhu... Même sur cette monnaie phénicienne M. Hill a démontré naguère que *Iaho* s'appliquait selon toute vraisemblance au dieu des Israélites; on échappera difficilement à la même conclusion pour le יהו des estampilles palestiniennes d'époque perse. La prétendue objection qu'on n'aurait pas écrit librement et surtout si mal écrit le nom divin sur des vases vulgaires confond la restauration théocratique avec l'ère du judaïsme rabbinique. Ce petit problème devra être repris quand toute la documentation d'Ophel sera publiée, car elle comprend d'autres types encore de curieuses estampilles hébraïques. — M. A. Reifenberg, *Un poids hébreu* trouvé « aux environs » de Jérusalem; il pèse 9 gr. 76 et son inscription נצף le classe à une série déjà connue. — Bibliographie.

Palästinajahrbuch, XXI, 1925 (2). — M. le prof. Alt rend compte de l'activité de l'Institut évangélique allemand durant l'année 1924. Maintes observations topographiques et archéologiques au hasard des excursions d'étude. — M. le prof. Dalman, *La route septentrionale de Jérusalem,* réfute une théorie récente de A. Bruno qui

(1) *Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien.* 30 p. in-8°. Tubingue, Mohr-Siebeck, 1925.
(2) In-8° de 119 p. avec 3 cartes et 2 pl. Berlin, Mittler, 1925.

méprise l'orographie de la contrée au grand détriment de la topographie. — Id., *Le lis de la Bible* difficilement réductible à une espèce botanique très déterminée. — M. le prof. Alt, *Les districts de Juda sous Josias,* d'après *Josué,* XV, 21-62 et XIX, 41-46 lambeaux d'un document « historico-géographique de premier ordre » (p. 103) qui aurait décrit l'organisation du royaume judéen sous Josias, avant d'être incorporé par fragments au livre de *Josué* pour exprimer la division des tribus (p. 112). Une monographie antérieure de M. A. cherchait à prouver que dans la liste des préfets salomoniens, *I Rois,* IV, 7-19, le territoire d'*Israel* s'opposait déjà comme une quantité géographique spéciale au territoire de Juda. M. Albright ayant exposé des conclusions contraires — non sans infliger au texte de la liste salomonienne un traitement de rigueur (1) — M. Alt s'efforce de consolider sa position.

(1) *The administrative Divisions of Israel and Judah* dans *Journ. of the Pal. Or. Society,* V, 1925, p. 17 ss., surtout p. 25 ss.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1925

N° 1. — Janvier.

Pages

I. NOTES SUR LES PSAUMES. Psaume LXXXIX. — **E. Podechard**..... 5

II. LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES. — **Primo Vannutelli**..... 32

III. LA CHRONOLOGIE DE L'ACTIVITÉ LITTÉRAIRE DE THÉODORE DE MOPSUESTE. — **R. P. J. M. Vosté**..... 54

IV. MÉLANGES. — 1° L'hermétisme (*suite*), **R. P. Lagrange**. — 2° Fouilles d'Ur en Chaldée, **G. M. Fitz Gérald**..... 82

V. CHRONIQUE. — Excursion en Transjordanie et au Kh. es-Saurâ, **R. P. R. Savignac**..... 110

VI. RECENSIONS. — **R. P. Hadriano Simón**, *Prælectiones biblicæ ad usum scholarum* (**R. P. Lagrange**). — **Alfred Loisy**, *L'apocalypse de Jean* (**R. P. E. Bern. Allo**). — **Margery Gootes**, *The Papyrian Gospel Harmony* (**R. P. Hugo Bévenot**)..... 132

VII. BULLETIN. — Nouveau Testament. — Mystères. — Hittites. — Palestine... 148

N° 2. — Avril.

I. LES FOUILLES DE BYBLOS. — **R. P. L.H. Vincent**..... 161

II. TOPOGRAPHIE DES CAMPAGNES MACHABÉENNES (*suite*). — **R. P. F. M. Abel**..... 194

III. LES TRADITIONS JUIVES DANS L'ŒUVRE D'ORIGÈNE. — **M. G. Bardy**. 217

IV. MÉLANGE. — Nouveaux ossuaires juifs avec graffites. **R. P. M. R. Savignac**..... 253

V. CHRONIQUE. — Tombeaux récemment découverts à Marisa. — Deux tombeaux à meule à Abou Ghoch. — Église byzantine au Khirbet Hebeileh, **R. P. F. M. Abel**..... 267

VI. RECENSIONS. — **Albert E. Clay**, *A hebrew deluge story in cuneiform, — The origin of biblical traditions, — Babylonian records in the library of Pierpont Morgan* (**R. P. P. Dhorme**). — **Alfred Rahlfs**, *Ueber einige alttestamentliche Handschriften des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom* (**Eugène Tisserant**). — **Eugène de Faye**, Origène; sa vie, son œuvre, sa pensée. Vol. 1er Sa biographie et ses écrits (**R. P. F. M. Abel**)..... 283

VII. BULLETIN. — Pentateuque. — Pays voisins. — Egyptologie. — La date de la salle haute du Cénacle [C. Enlart]..... 301

N° 3. — Juillet.

Pages.

I. LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES (*suite*). — **Primo Vannutelli**..... 321
II. LA DISTANCE DE JÉRUSALEM A EMMAÜS. — **R. P. F. M. Abel**..... 347
III. MÉLANGES. — 1° L'hermétisme (*suite*), **R. P. Lagrange**. — 2° Un paio di appunti sopra il codice purpureo veronese dei Vangeli, **Giovanni Mercati**..... 368
IV. CHRONIQUE. — Garden Tomb, histoire d'un mythe, **R. P. L. H. Vincent**. 401
V. RECENSIONS. — **Walter Scott**, Hermetica, Vol. I (**R. P. Lagrange**). — **G. A. Reisner, C. S. Fisher and D. G. Lyon**, Harvard Excavations at Samaria (1908-1910) (**R. P. L. H. Vincent**)..... 432
VI. BULLETIN. — Nouveau Testament. — Assyriologie. — Peuples voisins. — Palestine. — École biblique et archéologique française. — Conférences de l'année 1925..... 442

N° 4. — Octobre.

I. L'ORIGINE DE LA VERSION SYRO-PALESTINIENNE DES ÉVANGILES. — **R. P. Lagrange**..... 481
II. LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES (*suite*). — **Primo Vannutelli**..... 505
III. LE LÉVIRAT CHEZ LES HÉBREUX ET CHEZ LES ASSYRIENS. — **P. Cruveilhier**..... 524
IV. MÉLANGES. — L'hermétisme (*suite*). **R. P. Lagrange**. — Épigraphie palestinienne (**R. P. F. M. Abel**)..... 547
V. CHRONIQUE. — L'homme quaternaire en Galilée. — Jérusalem. — Glanures archéologiques. — Autour du rempart d'Agrippa, **R. P. L. H. Vincent**. 583
VI. RECENSIONS. — **Walter Scott**, Hermetica, Vol. II (**R. P. Lagrange**). — **Hubert Grimme**, *Althebraische Inschriften vom Sinaï : Alphabet, Textliches, Sprachliches mit Folgerungen* (**R. P. R. Savignac**). — **Louis Mariès**, *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (**Robert Devreesse**)..... 593
VII. BULLETIN. — Histoire des religions. — Nouveau Testament. — Généralités. — Islam. — Peuples voisins. — Palestine..... 607

Le Gérant : J. GABALDA.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1925

TABLES GÉNÉRALES

DU VOLUME XXXIV

1925

TABLE DES RECENSIONS ET BULLETINS

Akinian (R. P.).	Voir Merk.	
Alès (R. P. d').	Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle.	628
André (Cap.).	L'Islam et les races.	629
Autran.	Introduction à l'étude critique du nom propre grec.	626
Bandas.	L'Idée dominante des épîtres de saint Paul, ou la Rédemption.	615
Basset.	Mille et un contes, récits et légendes arabes.	629
Bauer (Hans).	Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift.	600
Bauer (Walter).	Griechisch-Deutsches Wörterbuch.	458
Baumann (Émile).	Saint Paul.	614
Bell (Idris).	Jews and Christians in Egypt.	621
Berchem (Mlle van).	Mosaïques chrétiennes du IVe au Xe siècle.	633
Bihlmeyer.	Die Apostolischen Väter.	624
Blunt.	Israel before Christ.	625
Bourdon.	Anciens canaux, anciens sites et port de Suez.	632
Briggs.	Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine.	470
Bruyne (Dom de).	Voir Mundle.	
Burkitt.	The Religion of the Manichees.	612
Buysse (Abbé Paul).	L'Église de Jésus.	620
Camerlynck.	Commentarius in Actus Apostolorum.	148
Cerfaux.	Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon.	150
Champollion le Jeune.	Lettre à M. Dacier.	313
Clay.	A hebrew deluge story in cuneiform.	282
—	The origin of biblical traditions.	288
—	Babylonian records in the library of J. Pierpont Morgan.	290
Clouzot.	Mosaïques chrétiennes du IVe au Xe siècle.	633
Contenau (Dr).	Éléments de bibliographie hittite.	152
Cook.	The Semites.	
—	Syria and Palestine in the Light of external Evidence.	472
Couturier (R. P.).	La petite Paraklisie.	635
Creswell.	The origin of the plan of the Dome of the Rock.	477

Dévaud.	Études d'étymologie copte.	317
Devimeux.	Essai sur... le livre de la Genèse.	303
Dey (Dr W. J.).	The message of the Book of Revelation of the war of the Lamb.	149
Dold (Dom Alban).	Konstanzer Altlateinische Propheten und Evangelien- Bruchstücke mit Glossen.	149
Donovan S. J. (R. P.).	The Logia in ancient and recent literature.	445
Driver.	Letters of the first babylonian dynasty.	463
Fabri S. J. (R. P.).	Conciones in Evangelia totius anni.	606
Faye (E. de).	Origène. Vol. Ier : Sa biographie et ses écrits.	296
Fisher.	Harvard Excavations at Samaria.	436
Flicoteaux (Dom E.).	Le culte du saint Précurseur.	625
Frazer (J. G.).	Totemism and Exogamy, Les origines de la Famille et du Clan.	608
Garstang.	Index of hittite names.	157
Gaudefroy-Demombynes.	Le pèlerinage à la Mekke.	630
—	La Syrie à l'époque des Mamelouks.	631
Genouillac (Henri de).	Premières recherches archéologiques à Kich.	460
Goates.	The Pepysian Gospel Harmony.	146
Goguel.	Introduction au N. T. Vol. 4.	446
Grandmaison S. J. (R. P. de).	Jésus dans l'histoire et dans le mystère.	444
Grimme.	Althebräische Inschriften vom Sinai.	597
Haefeli (Dr).	Ein Iahr im heil. Land.	474
Heeren (Van der).	Voir Camerlynck.	
Hetzenauer O. M. (R. P.)	De genealogia Jesu Christi.	444
Horner.	The coptic version of the N. T. Vol. VII : The Catholic Epistles and the Apocalypse.	623
Hrozný.	Hethitica. Code hittite provenant de l'Asie Mineure.	156
Huby S. J. (R. P.).	Évangile selon saint Marc.	442
Jean Charles F.	Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ.	309
—	Šumer et Akkad.	310
Knox (Rev.).	Saint Paul and the Church of Jerusalem.	616
Kraft.	Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus.	449
Krüger.	Voir Bihlmeyer.	
Kurt Sethe.	Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift.	600
Kyle.	The deciding Voice of the Monuments in biblical Criticism.	626
Landersdorfer O. S. B. (R. P.).	Studien zum biblischen Versöhnungtag.	304
Langdon (S.).	Babylonian wisdom.	311
—	The babylonian epic of creation.	464
Lefèbvre.	Le tombeau de Petosiris.	468
Löhr (von Max).	Der Priestercodex in der Genesis.	301
Loisy.	L'Apocalypse de Jean.	139
Luckenbill.	The annals of Sennacherib.	467
Lyon.	Harvard Excavations at Samaria.	436
Mariès.	Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes.	605
Marini (Card.).	Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in San Giov. Crisostomo.	150

Marshall.	Old Testament Legends from a greek poem on Gen. and Ex. by G. Chumnos.	627
Mercer.	Tutankhamen and Egyptology.	314
Merk (R. P.).	Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte.	148
Montet.	Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire.	469
Mundle.	Prologues marcionites.	619
Náběleck (Dr).	Iter Turcico-Persicum, Pars I: Plantarum collectarum enumeratio.	158
Nuijen (M. l'abbé).	Epistelboek : Beknopte Uitleg der zondagsepistels.	624
Oltramare.	Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde; tome II : la Théosophie Bouddhique.	610
Pange (Mme J. de).	Voir Frazer.	
Pinard de la Boullaye (R. P.).	L'Étude comparée des Religions: tome II : Méthodes.	607
Rahlfs.	Ueber einige alttestamentliche Handschriften des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom.	292
Reinach (S.).	Voir Bell.	
Reisner.	Harvard Excavations at Samaria.	436
Sanda (Dr).	Moses und der Pentateuch.	306
Sbath (M. l'abbé).	el-Mašra' (l'Abreuvoir).	631
Schauf (Dr).	Sarx, der Begriff « Fleisch » beim Apostel Paulus.	618
Scott.	Voir Walter Scott.	
Selbie.	The Psychologie of Religion.	613
Sertillanges (R. P.).	Ce que Jésus voyait du haut de la Croix.	473
Sethe.	Voir Kurt Sethe.	
Sidney Smith.	Babylonian historical texts relating to the capture and downfall of Babylon.	465
Simón C. SS. R. (R. P.).	Praelectiones biblicae.	132
Simpson.	Pentateuchal criticism.	306
Sottas.	Voir Champollion le Jeune.	
Speleers	Les figurines funéraires égyptiennes.	315
Streeter.	The four Gospels.	454
Thureau-Dangin (Fr.).	Lettres de Ḫammurapi à Šamaš-Ḥâṣir.	462
Tolkowsky.	Histoire de Jaffa.	473
Vogels (Dr).	Grundriss der Einleitung in das N. T.	613
Walker O. P. (R. P.).	Voir Donovan.	
Walter Scott.	Notes on the Corpus Hermeticum.	593
Werner.	Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium.	448
Wiener.	Das Hauptproblem des Deuteronomiums.	301

American School of Orient. Annual 1922-1923.	477
Byzantion, I, 1924.	636
Muséon XXXVII (1924).	150
Palästinajahrbuch, 1924.	475
— 1925.	637
P. E. Fund, Quart. Statem., janvier, avril, juillet 1924.	159
— — octobre 1924.	475
— — janvier, avril 1925	637

Pro-Jerusalem. Jérusalem 1920-1922. 473
Reallexikon der Vorgeschichte. 474
Supplementary Papers n° 1, 1923. 157
— — n° 2, 1924. 477
Syria, V, 1924, fasc. 1-2. 634
Zeitschrift des deut. Pal. Vereins, 1924. 474
— 1925, 1-2. 636

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES PRINCIPALES.

A'-an ni-pad-da, roi d'Ur, 107.
Abou Ghôch, tombeaux à meule, 275; — inscr. latine, 580.
Actes des Ap. et le récit d'Emmaüs, 361; — Commentaire, 148; — Comm. de S. Ephrem, 148.
Adam (Sépulture d'), 244.
Adasa, 359.
Africanus (Lettre d'Origène à), 224.
Agrippa (Rempart d'), 588.
Aḥiram, 185.
Akîtu, 306.
Alphabet, son invention, 192; — alphabet sinaïtique, 601.
'Ammân, 111.
Amorrhéenne (Théorie), 283.
Amourrou, 283.
'Amwâs, 347; — estampille, 581.
Anatolia, son épitaphe, 575, 589.
Apocalypse, 139, 149.
Apsû, 289.
Arḍ el-Ḥadab, 200.
Asclepius, 434; — A. du Pseudo-Apulée, doctrine, 368; texte et trad., 380.
Asphar (La citerne), 196.

Bedd (Kh. el-), 214.
Beit Baṣṣa, 214.
Bethbassi, 212 ss.
Béthel (Le fortin de), 205.
Béthoron fortifié par Bacchidès, 204.
Bir ez-Za'ferân, 197.
Bordeaux (Le Pèlerin de) et Emmaüs, 352.
Bouddhisme, son évolution, 611.
Byblos, les fouilles, 161; — le sanctuaire égyptien, 164; — le temple syrien, 169; — la nécropole royale, 177; — l'inscription du sarcophage d'Aḥiram, 183.

Cavernes royales de Jérusalem, 587.
Cénacle, la haute salle et sa date, 318.
Chumnos, poète crétois, 627.
Claude et les Juifs d'Alexandrie, 621.
Codex Veronensis, 396.
Corè = Isis, 82.
Coupole sur pendentifs à Sébaste, 440.
Critique textuelle du N. T., 449.
Cyrille, sarcophage à Jérusalem, 578.
Cyrille d'Alexandrie et l'hermétisme, 388.

Déluge, 281.
Deut. xxv, 5-10 (lévirat), 525.
Diodore de Tarse, commentaire sur les Psaumes, 605.
Discours de Jésus dans le IV° Évang., 134.
Djebeil. Voir Byblos.

Ébedjésu, catalogue, 57.
Écriture, origine, 192.
Église de Jésus, 620.
Égyptologie, 313, 468, 469.
Emmaüs fortifié par Bacchidès, 204; — distance de Jérusalem, 347.
Ephrem (S.), comm. Act., 148.
Érech, 291.
Estrangelo, 486.
Éthiopiens (Mss. de S. Stefano), 292.
Euthymios, épitaphe, 406.
Evangiles — Synoptiques, 32, 321, 505; — les discours de Jésus et le IV° Ev., 134; — Commentaires, 132, 442; — Harmonie, 146; — Version syro-palestinienne, 481.
Exégèse juive dans Origène, 217.
Exogamie, son origine, 610.
Expiation (Jour de l'), 305.

Far'ata = Pharathon, 206.
Fedein (el-), 113.

Figurines funéraires égyptiennes, 316.
Fouilles à Jérusalem, au Cédron, 253; au nord, 588; — au Kh. Hebeileh, 279; — à Abou Gôsch, 275; — à Marisa, 267; — à Samarie, 436; — à Byblos, 161; — à Ur, 105; — à Kish, 459; — à el-'Obeid, 461.
Foul (Tell el-), 477.

Gallicante (S. Pierre en), 586.
Garden Tomb, 160, 401.
Ga't, déesse syrienne, 168.
Généalogie de J.-C., 444.
Gen. xi, 2, p. 284; — Gen. xxxviii (lévirat), 526.
Géographie ancienne de l'Asie Mineure, 157.
Gézer fortifié par Bacchidès, 207.
Glyptique syro-hittite, 154.

Hammourabi et Šamaš-ḫaṣir, 462.
Hebeileh (Kh), église byzantine, 279.
Hermétisme, 82, 368, 432, 492, 547, 593; — H. et Cyr. Alex., 388.
Hittites, 152.
Homo Galilaeensis, 583.
Ḫuburu, terme akkadien, 285.

Inceste, origine de son interdiction, 610.
Inscriptions; — phénicienne du tombeau d'Aḥiram, 183; sa date, 191; — inscr. syriaques de Samrâ, 124; — inscr. grecques de Gaza, 579; du kh. Hebeileh, 280; de Samrâ, 119; — inscr. latine d'Abou-Ghôch, 580.
Introduction au N. T., 132, 613.
Iom kippourim, 305.
Irénée (S.), son texte du N. T., 449.
Irénée (Épitaphe d') à Gaza, 579.
Islam, 629. Art en Égypte et Palestine, 470.
Israël avant le Christ, 625.

Jaffa, 473.
Jarre à offrandes du temple syrien de Byblos, 173.
Jérôme (S.), emprunts faits à Origène, 238.
Jérusalem en 1920-1922, p. 473; — le Cénacle, 318; — le Garden Tomb, 160, 401; — le Rempart d'Agrippa, 588. — Saint-Pierre en Gallicante, 586; — Meidân, 585. — Cavernes royales, 587.
Jésus dans l'histoire, 444; — sa généalogie, 444; ses discours, 134.
Jonathan Machabée, ses campagnes, 194.
Jullus (= Hillel?) et Origène, 223.

Khây-taou, dieu giblite, 167.
Kish, fouilles, 460.
Kizzuwadna, 157.

Lac sacré du temple de Byblos, 169.
Lactance et l'Asclepius, 380.
Ladas et l'estampille de 'Amwâs, 581.
Lévirat hébreu et assyrien, 524.
Lévitique, 304.
Lexique du N. T., 458.
Liban (Niblani = Libnani), 158.
Logia, 445.
Lydus et l'Asclepius, 384.

Machabées, campagnes (suite), 194.
I Mach. ix, 50 et la haggada, 208.
Mafraq (el-) = el-Fedein, 113.
Manichéisme, origine, 612.
Manuscrits éthiopiens de San Stefano, 292.
Marc, commentaire, 442; — Marc et Paul, 448.
Marcion et les Épîtres de S. Paul, 619.
Marisa, tombeaux, 268.
Mecque (Pèlerinage à la), 630.
Métathèse et Versions de l'A. T., 342.
Mḫayieṭ (Kh. el-), 199.
Millenium, 144.
Mimaut (papyrus) et l'Asclepius, 385.
Mômos, 87.
Moïse et le Pentateuque, 306.
Mosaïque chrétienne, 633.
Mystères, 151.

Naba, 199.
Nabatha près de Madaba, 198.
Nébo, 199.
Nega, région du Liban, 167.
Ninkhursag, son temple à Tell el-'Obeid, 107.
Niṣirtu, terme akkadien, 286.
Nonnus (Épitaphe du diacre), 409.
Nouveau Testament, 132, 148; — lexique, 458; — critique textuelle, 449.
Nouvel an (Fête du), 306.
Novatien, 628.

'Obeid (Fouilles à Tell el-), 462.
Omar, la mosquée, 477.
Omri, son palais, 439.
Origène et les traditions juives, 217; — sa vie, 296; — sa culture philosophique, 297; — sa méthode critique, 298; — son œuvre exégétique, 298; — le *De Principiis*, 299; — le *Contra Celsum*, 299.

Ossuaires juifs avec graffites, 253.
Ostraca de Samarie, 440.
Oumm el-Qala' (Ouady), 215.

Palestine, 158, 473, 635.
Paul (S.), 614; — S. Paul et l'Église de Jérusalem, 616; — les épitres, 446; — la Rédemption, 615; — le mot *sarx*, 618; — les Prologues marcionites, 619.
Pentateuque, 301.
Pères Apostoliques, 624.
Pétosiris, son tombeau, 468.
Peutinger (Carte de) et Emmaüs, 352.
Pharathon = Far'ata, 206.
Primauté de S. Pierre, 150.
Prophètes, version latine, 149; — Théodore de Mops., 63.
Psaume LXXXIX, p. 5.
Psaumes et Théod. de Mops., 63; — Ps. et Diod. de Tarse, 605.
Ptolémée (géogr.) et Emmaüs, 352.

Qala'at ez-Zerqâ, 112.
Qolonieh, 358.
Qoubeibeh, 351.
Quaternaire (L'homme) en Galilée, 583.

Rabbi Samuel, son épitaphe, 577.
Rédemption dans S. Paul, 615.
Rempart d'Agrippa, 588.
Reniements de S. Pierre, 136.
Reṣeifeh, 112.
Ruth et le lévirat hébreu, 528.

Sahidique (Version), 623.
Saint-Étienne (fouilles faites à), 404.
Samarie, fouilles, 436.
Šamaš-ḫaṣir, 462.
Samrâ (Kh. es-), 110, 115.
Sandahannah (Tell), 268.
Sarabît el-Khadim, 597.
Sarcophage d'Aḫiram, 182.
Séert (Chronique de), 60.
Sémites, 472.
Sennachérib, 467.
Sépulcre (Saint-), 160, 401.
Shéphélah, 348, 361.
Shumer et Akkad, 310.
Sinaï (Inscriptions du), 597.
Stèles funéraires d'es-Samrâ, 118.
Stobée et l'hermétisme, 82, 89, 91, 92, 383.
Strophique, 25, 303.
Suez, 632.
Synoptiques, 32, 321, 505.
Syrie à l'époque des Mamelouks, 631. — à l'époque actuelle, 635.

Teim (Kh. et-), 200.
Tell el-Foul, 477.
Tell el-'Obeid, 105.
Tell Sandahannah, 268.
Tephon, 206, 211.
Téqoa et Jonathan Mach., 194.
Thamnatha = Tibneh du nord de Jérus., 205, 210.
Thappouaḫ, 206, 211.
Thau, ses significations selon Origène, 242.
Théodore de Mopsueste, 54.
Theodosius et Emmaüs, 351.
Théosophie, 611.
Tiâmat, 289.
Tombeaux à Marisa, 268; — à Abou Ghôch, 275; — à es-Samrâ, 110; — tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire, 469.
Topographie des Campagnes machabéennes, 194.
Totémique (Origine du Clan), 608.
Transjordanie (Excursion en), 110.

Ur, les fouilles, 103, 461.
Ur (ilu) Nin-din-úg-ga, 312.

Veronensis (Codex), 396.
Version sahidique, 623; — vers. latine des Prophètes, 149; — vers. syro-palestinienne des Évang., 481.

Ypšemouabi, prince de Byblos, 180.

Ziggurat d'Ur, 105, 108.

TABLE DES INSCRIPTIONS

I. — INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES ET HÉBRAÏQUES.

A. — *Noms propres.*

(?) אבינה, 259.
אחרם, 184.
(?) אלעזר, 262, 264, 265.
אמא, 266.
[א]תבעל, 184.
גבל, 184.
יהודה, 263.
יהוסף, 259, 261, 263.
(?) יואמץ, 262.
יועזר, 261.
ליעזר, 264.
שלום, 263, 264, 265
שלמציון, 260, 264.
שלון, 264.
שמעון, 259, 262.
שת, 262.

B. — *Termes techniques.*

ארן, 184.
ברח, 187.
הפך, 187.
חסף, 186.
(?) יפד, 189.
לפף, 188.
מחה, 187.
נחת, 187.
סבא, 259.
סכן, 185.

II. — INSCRIPTIONS SYRIAQUES.

Noms propres.

ܐܒܘܒܝ, 130
ܐܒܘܛܛܐ, 129
ܐܠܝܐ, 124
(?) ܐܠܝܫܒ, 124
(?) ܐܠܝܫܒܥ, 124
ܐܪܒܢ, 128
ܓܝܪܓܝܣ, 127
ܪܘܒܝܘ, 127
ܣܝܡܐ, 125
ܣܥܝ, 129
ܛܘܒܐ, 127
ܛܘܒܝܐ, 130
ܡܘܫܝ, 125
ܡܪܝܐ, 126
(?) ܢܒܒܘ, 126
ܥܒܕܝܘܢ, 129
ܢܓܡ, 124
(?) ܢܒܒܘ, 126
ܢܒܠ, 129
ܦܘܒܒܝܐ, 128
ܩܝܡܬܐ, 125
ܩܫܫܐ, 125
ܪܒܒܝ, 130
ܫܠܝܡܘ, 126

III. — INSCRIPTIONS GRECQUES.

Noms propres.

Ἀβραάμ, 123.
Ἀγάθων, 579.
Αἰνέας, 275.
Ἀμμώνις, 120.
Ἀμρίλιος, 119.
Ἀνατολία, 575.
Ἀντίοχος, 121.
Ἀντίφιλος, 274.
Ἀπολλόδωρος, 274 s.
Ἀραβισσηνή, 575.
Ἀρδιβήλτειος, 292.
Αὐρήλις, 120.
Γομολλάθης, 119.
Δ[ημητ]ρία, 275.
Διόδοτος, 274.
Δι[ον]ύσιος, 274.
Δωσίθεος, 274.
Εἰκόνιος, 275.
Εἰρηναίος, 579.
Ἔννος, 123.
Ζαβδάλλα, 120.

Ἡλιοδώρα (?), 275.
Καιάμ, 123.
Καίουμ, 123.
Κλαυδιάνος, 280.
Κομίτις (gén.?), 123.
Κύριλλος, 578.
Δάδκτος (gén.), 581.
Μακεδόνα (sic), 122.
Μοαίρος, 121.
Μοείθο, 121.
Ναόμ, 122.
Ναούμα, 269.
Σαββέος, 122.
Σαβείνος, 120.
Σαβέος, 122.
Σαβώ, 274.
Σάλαψ ou Σαλάμ, 269.
Σαλώμη, 264.
Σαμου[ήλ], 577.
Σεουήρος, 120.
Σκοδρίς, 269.
Σωκράτευς, 271.
Τζάνα, 269.
Ἰγνίκης, 269.

TABLE DES PLANCHES

I. — Qala'at ez-zerqa. Le château et le village.
el-Fedein. Le château et le birkeh.
II. — Kh.-es-samra. Inscriptions grecques et syriaques.
III. — — Inscriptions syriaques (*suite*) et diagramme topographique.
IV. — Djebeil. 1. Les colosses devant la façade du temple égyptien.
— 2. La nécropole royale.
V. — — Vases « thinites » et jarre à offrandes.
VI et VII. — — Le sarcophage d'Aḥiram.
VIII. — — L'inscription phénicienne du sarcophage d'Aḥiram.
IX. — Emmaüs. Jéricho.
X et XI. — Ossuaires juifs et leurs graffites.
XII. — Marisa. Le tombeau VI.
XIII. — Abou Ghôch. Tombeaux à meule.
XIV. — 1. Saint-Étienne. Épitaphe du diacre Nonnus.
— 2. Gethsémani. Épitaphe de deux portiers de la sainte Anastasis.
XV. — Garden Tomb. Plan, coupes et élévation de la façade.
XVI. — — La façade et le sarcophage de la paroi Nord.
XVII. — — Intérieur de la salle funéraire.
XVIII. — — Maquette d'un columbarium.
XIX. — 1. Épitaphe d'Anatolia.
— 2. Couvercle du sarcophage de Cyrille.
— 3. Lampe de bronze d'Agathon.

ERRATA

P. 25	ligne 21,	lire distiques	au lieu de	disques.
P. 163	note 2,	— Dussaud 1923	—	1993.
P. 165,	pl. IV, 2,	— Djebeil	—	Djebiel.
P. 184	note 1,	— p. 163	—	p. 3.
P. 193	ligne 20,	— initiale	—	ınitale.
P. 264	ligne 12,	— שלון	—	שרין.
P. 283	ligne 2,	— New Haven	—	New Hhven.
P. 369	note 2,	— marique	—	mariqua.
		— maxima	—	maxime.
—	note 4,	— cultuque	—	culque.
P. 505	ligne 2,	— divergences	—	divergeances.
P. 543	ligne 5,	— défaut	—	défunt.
P. 597	ligne 39,	— insignifiants	—	insifigniants.
P. 600	ligne 39,	— Lidzbarski	—	Lidzbarszi.
P. 614	ligne 38,	— il n'a pas à en	—	il n'a pas en.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1925

Le Gérant : J. Gabalda.

RÉIMPRIMÉ EN BELGIQUE PAR JOS.ADAM

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room

United Theological Seminary Library